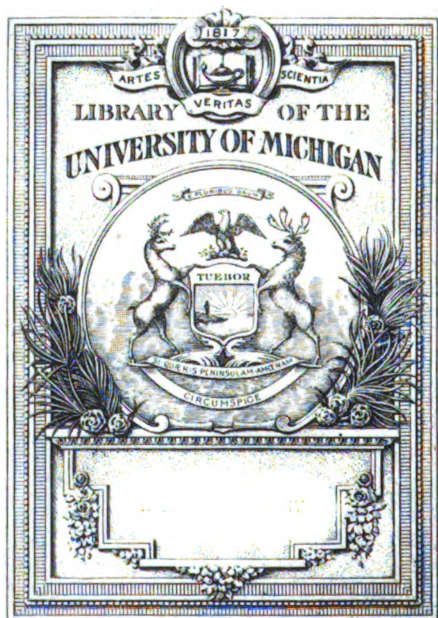


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

ANNALES

DE

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

ANNALES

DE

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

REVUE MENSUELLE

DIRECTEUR : M. L'ABBÉ J. GUIEU

SOIXANTE-DEUXIÈME ANNÉE

NOUVELLE SÉRIE

TOME XXV

(123e DE LA COLLECTION)

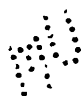
Octobre-Mars

PARIS

A. ROGER ET F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7.

1891



LA PERCEPTION

ET LA PSYCHOLOGIE THOMISTE

(Suite)*

VII

DE L'IDÉE D'ÊTRE ET DE L'INTELLIGENCE

On nous reprochera sans aucun doute d'avoir confondu, dans l'article précédent, l'idée d'être et la connaissance du fait actuel de l'existence. Beaucoup de personnes croient apercevoir entre ces deux données une différence radicale. Elles accordent que l'idée d'être est la première des notions intellectuelles [1]; mais elles croient que la perception du fait de l'existence actuelle peut résulter de l'exercice même du sens. Telle est la manière de voir développée récemment par M. le Dr Schmid, professeur à l'université de Munich, Le savant auteur fonde sur cette différence la distinction essentielle qui sépare l'intelligence de la sensibilité. Le fait de l'existence actuel est contingent; au contraire, l'idée d'être possible implique une nécessité. Il y a là, suivant M. Schmid, l'indice d'une opposition profonde qui assigne aux deux données une origine absolument diverse [2].

Nous ne pouvons partager l'opinion de l'éminent professeur. A notre point de vue, l'opposition qu'il signale, au lieu d'être profonde, est assez superficielle. Elle nous paraît résulter uniquement des divers aspects sous lesquels la même donnée est envisagée. Considérons-nous la donnée comme actuellement concrétée et réalisée dans des détermi-

* V. *Annales* d'avril, mai, juillet et septembre.

1. « Ens est prima conceptio intellectus » (*Comment. in Analyt. post.* 1, 5).

2. *Erkenntnisslehre*, 2 vol. in-8 Herder, Fribourg, 1890.

nations individuelles, elle est contingente : elle est contingente, parce que sa jonction avec ces déterminations, condition indispensable de son actualité, n'est point imposée par la nature des choses ; elle dépend de raisons extrinsèques, qui sont à chercher. Considérons-nous, au contraire, la donnée dans sa nature propre, sans égard aux déterminations qui peuvent survenir, la nécessité apparaît : ses éléments constituants sont nécessaires par rapport à elle, parce que la suppression de ces éléments entraînerait sa propre disparition.

Ainsi, un homme existant actuellement est quelque chose de contingent ; entre la donnée « homme » et la donnée « existence » il y a un rapprochement qui pourrait ne pas avoir lieu. Il n'est pas nécessaire que tel homme existe, ou même qu'un homme existe. Mais la donnée « homme », conçue en elle-même, implique la raison : cela est nécessaire ; si l'on retranchait la raison, on supprimerait par là même l'idée d'homme.

Que la nécessité se trouve dans le lien indissoluble des éléments d'une idée par rapport à cette idée, c'est une vérité que S. Thomas avait reconnu il y a bien des siècles. « La nécessité, disait-il, est attachée à l'idée de la forme ; tout ce qui tient à la forme est inclu nécessairement avec elle [1]. » Il en tirait cette conséquence, qui renverse toutes les objections de Kant contre l'origine expérimentale des notions nécessaires, qu'il n'y a rien de si contingent qui n'implique quelque nécessité [2]. Il n'y a rien, en effet, de si contingent dont la nature ne puisse être envisagée à part ; et sous cet aspect, les conditions constitutives de cette nature font nécessairement partie du concept qu'elle présente.

Les nécessités qu'implique une donnée ne sont donc nullement une preuve qu'elle ne puisse être dérivée d'une matière expérimentale. Il s'agit uniquement de la considérer d'une manière abstraite. D'où vient cette capacité de con-

1. « Necessitas consequitur rationem formæ, quia ea quæ consequuntur ad formam ex necessitate insunt » (*Sum. theol.* I, 86, 3).

2. « Nil adeo contingens est quin in se aliquid necessitatis habeat » (*Sum. theol.* I, 87).

sidérer les choses d'une manière abstraite, c'est ce que nous rechercherons un peu plus loin. Mais il est inutile, pour expliquer ces nécessités, de se rejeter dans l'hypothèse si dangereuse des idées *a priori*, c'est-à-dire antérieures à toute connaissance. Quelle garantie pourrait offrir une idée que l'esprit se serait formée de toute pièce avant la perception des choses du dehors? Il serait plus téméraire encore de risquer l'hypothèse de la vision des idées en Dieu, hypothèse dont la conscience ne nous offre pas la moindre justification.

Mais, diront quelques-uns, cette nécessité dont vous parlez est toute conditionnelle; c'est une nécessité *ex supposito*, en tant qu'une chose supposée en implique une autre; ce n'est point une nécessité absolue, comme celle des principes des mathématiques et de la métaphysique. — Je réponds que toutes les nécessités que nous connaissons directement impliquent une supposition; elles sont toutes relatives à quelque chose. La seule différence consiste en ce que certaines données s'appliquent d'une manière plus étendue, parce qu'elles ont rapport à quelque chose de plus général. Les nécessités mathématiques supposent le nombre et l'étendue, et s'appliquent, par suite, à tout ce qui est nombrable et mesurable. Les nécessités métaphysiques supposent l'être et développent les conditions de l'être; par suite, elles s'appliquent à tout, parce que tout ce qu'on peut considérer est de l'être ou est conçu sous la forme de l'être.

On objectera encore que l'être en lui-même est d'une nécessité absolue: il ne peut pas ne pas y avoir d'être; il y a au moins un être qui est nécessaire sans restriction, celui qui est à lui-même son existence. — J'en conviens; mais j'ajoute que nous ne savons rien expérimentalement de cette nécessité; nous ne pouvons même nous la représenter. Quelle idée nous faire d'un être qui est à lui-même son existence? C'est une conception que le raisonnement nous oblige à admettre, mais cette conception même est une énigme, loin d'être une idée dont nous aurions *a priori* l'intuition naturelle.

Que l'idée d'être apparaisse comme une source de con-

cepts nécessaires, ce n'est donc nullement une preuve qu'elle soit différente de celle d'existence actuelle, que nous trouvons dans l'expérience, ni qu'elle ait une autre origine. Le sens commun protesterait contre cette séparation ; il a la conviction de saisir l'idée d'être dans les choses. Demandez à un enfant comment il sait ce que c'est que d'être : ce n'est pas difficile, vous répondra-t-il sans hésiter, puisque je vois autour de moi une foule de choses qui sont.

Loin d'être étrangères l'une à l'autre, les deux données de l'être et de l'existence actuelle dérivent l'une de l'autre et se définissent l'une par l'autre. L'idée d'être, dit très bien Balmès, est la même idée qu'existence ou réalisation [1]. On ne saurait dire si c'est l'idée d'existence ou l'idée d'être que S. Thomas définit par ces termes : « l'être signifie l'acte d'exister [2], » ou encore : « l'être est l'actualité de toute forme ou de toute nature [3]. » Il n'est pas possible de distinguer le contenu des deux notions ; et si elles n'étaient pas impliquées l'une par l'autre, il faudrait en conclure qu'on peut connaître l'existence actuelle sans savoir ce que c'est, car on ne peut la définir autrement que par l'être. Saisir une chose sans pouvoir la définir, je puis le comprendre des images des sens : je puis voir du vert ou du rouge sans les définir, parce que je puis éprouver ces sensations sans en saisir la nature intime. Comment éprouver l'être d'une chose ?

Il y a sans doute d'autres sens du mot « être », mais ils sont tous secondaires et dérivés. On se sert de ce mot pour désigner le fond des choses, leur essence : pourquoi ? Parce que nous ne savons qu'une chose de ce fond, c'est qu'il est. Nous appelons l'essence de la chose son « être », parce que nous n'en connaissons que la propriété d'exister. Cet emploi du mot « être » a donné lieu à bien des méprises. C'est de là que sont partis un grand nombre de penseurs pour trouver dans l'idée d'être une foule d'aspects mystiques. Si nous voulons nous tenir sur le terrain solide de l'expérience et

1. *Philosophie fondamentale* 1. 5, ch. 12
2. « Esse significat actum essendi » (*Sum. theol.* I, 3, 4)
3. « Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ » (*Ibid.*)

du bon sens, nous ne verrons pas autre chose dans l'idée d'être que l'idée de l'existence actuelle perçue dans les choses et considérée à part.

Le mot « être » sert aussi à exprimer le lien des choses ; il forme alors ce que l'on a appelé la copule de la proposition. C'est encore un sens dérivé, bien qu'au point de vue du langage il marque le premier emploi du mot « être ». Il est dérivé de ce fait que l'unité du sujet et du prédicat est réellement constituée par la participation d'une existence commune. Nous disons qu'un arbre est vert, qu'un oiseau est noir, qu'un homme est blanc, parce que ces diverses qualités, vert, noir, blanc, font un seul être avec le sujet [1], existent de l'existence du sujet [2]. La qualité a bien son caractère propre et spécifique, son être, si l'on veut, au sens où le mot « être » dit essence, mais elle n'a d'autre existence que celle que lui communique le sujet [3]. Elle est une détermination secondaire, qui s'ajoute à la détermination principale et essentielle. Il n'y a qu'un sujet qui a l'existence dans les conditions marquées par ces différentes déterminations : c'est pour cela qu'on le dit tel.

Ainsi, tous les sens du mot « être » dérivent de la notion de l'existence actuelle. Tous nous sont révélés par la connaissance de ce fait expérimental, que les choses sont. L'idée d'être a donc bien sa racine dans l'expérience. Elle est acquise en percevant l'existence des choses.

Comment se fait cette perception ? Nous avons reconnu, dans l'article précédent, que les sens n'y pouvaient atteindre, que la notion de l'existence n'est qu'un sensible par accident, c'est-à-dire une donnée saisie par une autre faculté que le sens, mais apparaissant à tout appel du sens, qu'elle est saisie par l'intellect dans sa nature propre et par la cogitative dans ses déterminations singulières, en tant, toutefois, que la cogitative implique dans son action un con-

1. « Prædicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquomodo et diversum secundum rationem » (*Sum. theol.* I, 14, 12).

2. « Actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti » (*Sum. theol.* I, 77, 6).

3. « Accidentia non habent ipsa esse, sed subjecta habent esse hujusmodi per ea » (*Sum. theol.* III, 77, 1).

cours de l'intellect. Cette notion relève donc, en définitive, d'une action de l'intellect. Elle est à la fois expérimentale et suprasensible. Mais, ce point étant capital dans la théorie de l'intelligence, nous demandons la permission d'y insister ici, pour compléter et développer les preuves que nous avons déjà proposées.

La première preuve que la notion de l'existence n'est pas une donnée sensible, preuve qui, selon nous, pourrait suffire à elle seule et dérive tout naturellement de la théorie de S. Thomas sur la sensation, c'est la preuve que nous avons donnée dans l'article précédent, à savoir que l'être n'est point une qualité altérante. L'être est ce qu'il y a de plus intime dans la chose, il n'en peut sortir pour agir sur une autre ; il est donc impossible qu'il agisse sur le sens. Or le sens ne peut saisir que les propriétés qui le modifient.

Nous avons remarqué que la notion de l'existence est distincte de toutes les autres données que nous révèlent les sens : elle s'ajoute à toutes et ne se confond avec aucune. Il faudrait, pour l'expliquer, sinon une action distincte, au moins une circonstance distincte de l'action des corps sur notre corps. Cette circonstance est impossible à indiquer. Serait-ce le fait même de l'action ? Nous ne saurions l'admettre. Si la perception de l'existence actuelle des choses était la contre-partie de leur action sur les organes, cette perception devrait être proportionnée à l'étendue et à l'intensité de l'action, comme l'intensité de la couleur, par exemple, est proportionnée au nombre et à l'affluence des vibrations. C'est précisément ce qui est impossible. L'idée d'existence est la plus incapable de degré ; on n'est pas plus ou moins ; on est ou on n'est pas. Une telle donnée, invariable de sa nature, ne saurait donc avoir rapport à un fait nécessairement très variable, comme celui d'une impulsion physique.

Les positivistes, il est vrai, ont une manière de voir différente. Ils distinguent les sensations fortes des sensations faibles, et ils prétendent que les premières seules donnent le sentiment de la réalité. Nous croyons qu'ils n'ont examiné les faits que très superficiellement. Il est vrai que les

rêves, les souvenirs, les imaginations représentent en général des sensations moins vives que les perceptions concrètes de la veille ; mais cette différence n'est point absolue ; surtout elle n'a point de rapport avec l'idée de réalité. Il est des sensations très faibles qui nous donnent cependant une impression fort nette de réalité. Dans les rêves mêmes, l'idée de réalité n'est point absente. Les fantômes semblent bien réels à celui qui rêve au moment où il rêve. La différence du rêve et de la veille n'est pas là ; elle est dans le jugement qui, lié dans le sommeil, nous laisse subir passivement tous les mouvements de la sensibilité.

Il n'y a donc point de fait physiologique auquel on puisse rapporter l'origine de la notion de l'existence. Cette notion n'est donc pas une donnée sensible. Tout acte de sensation implique essentiellement une action organique ; l'existence est quelque chose d'antérieur et de supérieur aux actions des corps. Elle ne peut donc être saisie par les sens. Il est vrai que toutes les données sensibles apparaissent à l'homme, en vertu de sa double nature, à la lumière de l'être ; mais l'étoile qui répand cette lumière brille bien au-dessus des sens, dans une région inaccessible à la pure sensibilité.

On peut tirer une seconde preuve de la faculté d'affirmer, qui constitue, comme nous l'avons vu, entre l'homme et l'animal, une différence expérimentale, fonctionnelle et spécifique. Qui perçoit l'existence peut affirmer, car l'affirmation n'est que l'acte de déclarer qu'une chose est. C'est un acte qui, de l'aveu d'Aristote et de S. Thomas, est caractéristique de l'intelligence [1]. L'animal, avons-nous dit, ne témoigne jamais d'une affirmation ; il n'a donc point l'idée de l'existence.

Aristote, il est vrai, accorde à la brute une quasi-affirmation. Mais cette expression toute métaphorique ne désigne en aucune façon un acte analogue à celui de l'intellect. Aristote entend que l'animal fuit les choses ou les recherche ; par cette conduite il témoigne implicitement qu'elles

1 « Facere affirmationem aut negationem est proprium intellectus. » (*Comment. de anima*, n. 12).

lui conviennent ou qu'elles ne lui conviennent pas[1]. C'est toujours le même caractère de la sensibilité que nous avons marqué précédemment. Pour elle, les choses ne sont pas des choses, ce sont simplement des occasions de répugnance ou d'attrait.

Certains philosophes, tels que les continuateurs de Suarez, accordent à l'animal une sorte d'affirmation implicite, dont il ne saurait se rendre compte à lui-même. A quoi sert une pareille hypothèse, sinon à satisfaire à la difficulté que nous éprouvons, nous autres hommes, à concevoir la sensation isolée d'une affirmation ? Sans doute, la sensation est un rapport actuel avec les choses, et tout rapport actuel avec une chose implique qu'elle existe. Nous saisissons immédiatement cette conséquence ; mais il n'est pas nécessaire que l'animal la saisisse ; et, s'il la saisissait, il devrait certainement posséder avec elle les notions que nous suggère l'idée de l'existence. Or il n'y a aucune démarche dans sa conduite qu'on ne puisse expliquer sans cette idée ; et de toutes les choses qui s'expliquent nécessairement par cette idée, on ne trouve pas en lui le moindre indice.

Nous l'avons déjà constaté, voir l'existence d'une chose, c'est en quelque manière la voir en soi. On peut distinguer deux manières de voir la chose en soi : la première est de la voir dans sa nature propre : cette faculté n'est point accordée dans sa plénitude même aux hommes ; ils ne connaissent aucune nature substantielle dans son essence intrinsèque et fontamentale. La seconde manière est de saisir l'existence de la chose : ceci, nous le pouvons, et nous le faisons à chaque instant. L'animal est radicalement incapable de la première manière de voir la chose en soi. Il ne saisit que les caractères extérieurs des corps ; il ne connaît pas la nature de ces corps[2]. Il ne connaît même pas la nature des

1. Ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει, καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι ἢ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. (Πέρι ψυχῆς, 3. 7).

2. « Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum » (*Sum theol.* I, 57. 1).

propriétés qui l'émeuvent [1]. Cette vérité, proclamée par S. Thomas, est amplement confirmée par l'expérience. Quant à la seconde manière, toute la vie de l'animal atteste qu'elle lui est également étrangère.

S'il pouvait y atteindre, il aurait au moins l'idée, comme nous, qu'il y a quelque chose en soi, que ce quelque chose a une nature, car on ne peut être sans être telle chose ; et il chercherait, comme nous le faisons nous-mêmes, à caractériser cette nature au moins, faute de mieux, par ses propriétés accidentelles. Je suis impressionné par diverses couleurs : parce que j'ai le sentiment que quelque chose existe, je m'empare de ces impressions, j'en fais une essence provisoire, par laquelle je caractérise l'objet que je déclare exister. Grâce à ce procédé, j'ai considéré l'objet comme une nature, comme un type que je puis distinguer d'autres objets et dont je puis deviner certaines utilités. C'est une science élémentaire, qu'une science plus avancée réformera peut-être ; mais enfin c'est un germe, un commencement de science, que tout homme possède d'abord par le seul fait qu'il est homme. Eh bien ! loin d'être capable de cette science, même embryonnaire, l'animal est absolument incapable d'atteindre à un but même concret, pratique et désirable aux sens, dès que, pour y arriver, il est nécessaire de considérer un objet comme ayant une nature en soi.

Pourquoi, par exemple, est-il incapable de faire du feu ? Ce n'est pas, assurément, qu'il dédaigne la chaleur bienfaisante de la flamme. Si nous tolérons un chien à notre foyer, nous le voyons s'y étendre avec délices. Il jouit, mais il ignore la nature de ce qui le fait jouir. Il nous voit à chaque instant accomplir les opérations nécessaires pour créer et entretenir le feu ; cependant jamais l'idée ne lui est venue d'entretenir le feu par cette action si simple, si facile à tout quadrupède, d'amener du bois au foyer [2]. Pourquoi

1. « Naturas autem cognoscere qualitatum sensibilium non est sensus sed intellectus » (*Sum. theol.* I, 78. 3).

2. On cite un singe qui savait chauffer le four, mais il l'avait appris sous une direction intelligente, et non de lui-même. (*Revue scient.* 1890, 2e sem. n° 8).

cela ? C'est qu'il ne sait du feu que le bien-être qu'il éprouve. Il ne conçoit pas qu'il y a dans ce bois un être, une nature douée de propriétés que l'on peut développer. Les actions dirigées à allumer ou à entretenir le feu n'ont pour lui aucun sens pratique ; il n'en saisit pas le lien avec sa jouissance. Un intermédiaire indispensable lui fait défaut : la considération de la nature du feu et du bois qui l'alimente.

L'animal est de même incapable de fabriquer un outil. Peut-être arrive-t-il à employer comme outils les objets tels qu'ils lui tombent sous la main : on a vu, assure-t-on, des singes se servir d'une pierre pour ouvrir une noix de coco. Mais jamais on n'a vu un animal modifier la forme d'un objet pour l'approprier à son usage. L'homme seul, l'homme, même encore à l'état de sauvagerie stupide, est capable de cette idée, tant il est dès le premier moment supérieur à l'animal. Le plus simple caillou dégrossi est, de l'aveu de tous, le signe le plus certain du passage de l'homme. C'est que l'homme le plus abruti, par cela seul qu'il est homme, sait que ce caillou est un objet qui existe en soi, qui a une nature et une forme à lui propre et que l'on peut travailler pour lui donner une autre forme.

Ainsi, pour l'animal les choses n'existent pas, à proprement parler. Il n'y a que des impressions, des occasions de plaisir ou de peine. Il sait merveilleusement approprier ses mouvements pour faire naître les unes et éloigner les autres ; il a en lui une puissance motrice dirigée par l'appétit ; mais, dès qu'il s'agit de modifier un objet, il ne comprend plus. Considérer un objet comme existant en lui-même en dehors des impressions qu'il produit, c'est chose étrangère à sa nature. Or l'animal n'a que la pure sensibilité : la sensibilité n'arrive donc point à considérer les choses comme des objets existants, des êtres.

Nous pouvons tirer une troisième preuve de la faculté dont l'homme est doué d'atteindre aux notions universelles. Cette faculté est présentée par toute la philosophie traditionnelle comme caractéristique de l'intelligence humaine. On est très généralement d'accord pour la refuser à l'ani-

mal ; et il ne manquera pas de personnes pour soutenir que les incapacités que nous avons signalées dans la nature animale s'expliquent suffisamment par l'impossibilité de s'élever aux idées universelles.

Je le veux bien ; et j'admets que l'absence de notions universelles chez les animaux explique d'une manière satisfaisante les faits que nous avons proposés. Mais d'où vient la faculté de considérer l'universel ? Il ne suffit pas de répondre que l'homme a une faculté spéciale à cet effet. Il ne paraît pas naturel, au premier aspect, qu'il y ait une faculté pour considérer l'objet d'une manière individuelle et une autre faculté pour considérer le même objet d'une manière universelle. Entre l'individuel et l'universel il n'y a pas de différence d'objet ; c'est toujours la même réalité que l'on vise dans des conditions diverses ; il n'y a de différence que dans le point de vue. Comment les divers points de vue de la même réalité suffiraient-ils à distinguer deux facultés d'une nature aussi opposée ?

S. Thomas explique bien que l'intelligence a le don de considérer les notions à part, et que les notions, par le fait même d'être considérées à part et d'une manière abstraite, prennent l'aspect universel ; mais encore faut-il bien entendre ce que signifient ces expressions : *considérer les notions à part*.

Si on les entend matériellement, il n'y a là rien de spécial. Toute faculté est apte à reproduire à part les données qu'elle a reçues. Nous imaginons très bien un son sans une couleur, un goût sans une odeur, etc. Nous pouvons même, jusqu'à un certain point, envisager à part les notions perçues ensemble par un seul et même sens : l'étendue, par exemple, et la résistance. S'il en faut croire les déclarations faites à M. Dunan, les aveugles peuvent séparer complètement l'étendue des impressions du tact qui leur en ont donné la connaissance[1].

Ainsi les données perçues par les sens peuvent être saisies isolément par la seule action de la sensibilité.

1. *Revue philosoph.* février 1888.

La sensibilité peut-elle également saisir ces données en dehors de la réalité actuelle et présente ? Sans aucun doute, l'imagination et la mémoire le font à chaque instant. Nous avons vu cependant que ces facultés sont essentiellement organiques et étroitement liées à l'état cérébral.

Que faudra-t-il donc pour que la considération à part des notions les rende universelles et réclame une faculté supérieure. Il faudra que ces notions soient envisagées, non seulement à part des autres données, non seulement à part du fait actuel, mais encore à part de toute circonstance individuelle. Voilà ce que les sens ne peuvent pas faire. Ils peuvent isoler la donnée, ils peuvent la conserver en oubliant le fait originaire, ou même en oubliant certains détails. Toutes leurs représentations conservent néanmoins un cachet individuel. Elles ont toujours une marque qui les place *hic et nunc*. L'intelligence seule peut considérer les choses en dehors de l'espace et du temps. C'est pour cela que sa notion est dite universelle [1].

Mais pourquoi l'universel échappe-t-il à la sensibilité et est-il réservé à l'intelligence ?

S. Thomas en donne une très belle raison. Les sensations, toujours engendrées par l'action d'un être matériel sur un organe matériel, participent de la nature de tout ce qui est matière [2]. Dans l'enseignement de l'école thomiste, la matière est le principe d'individuation : c'est elle qui rend les types actuels et individuels. La sensation est donc essentiellement individuelle. En d'autres termes, toute sensation est liée à un corps, se produit dans un corps et à propos d'un corps. Elle a par là même un caractère individuel dont on ne peut jamais l'affranchir.

Tel est l'enseignement de S. Thomas. Il est très conforme à l'expérience. Il a toutefois l'inconvénient d'être rat-

1. « Quodlibet universale dicitur esse ubique et semper in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc » (*Sum. theol.*, I, 16, 7).

2. « Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus, et ideo objectum cujuslibet potentiæ sensitivæ est forma prout in materiâ corporali consistit ; et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum » (*Sum. theol.*, I, 85, 1).

taché à une opinion d'école. La doctrine de la matière principe d'individuation est très particulière à l'école thomiste. Elle a été fort attaquée, même au moyen âge, si bien qu'un grand nombre de docteurs se déclarant d'ailleurs thomistes ou l'ont abandonnée, ou, comme Suarez, l'ont fort atténuée. Une explication de cette nature est-elle donc suffisante pour fonder la théorie si importante de la distinction de l'intelligence et de la sensibilité ? Les modernes sont devenus très exigeants. Ils veulent aujourd'hui aller jusqu'au dernier fond des choses. Ne pourrait-on pas trouver une preuve qui enveloppe celle-ci et qui ait une portée plus absolue et plus générale ?

La théorie présentée par les scolastiques laisse d'ailleurs un point douteux. Il est incontestable qu'une image produite dans un organe et à propos d'un organe est par là même individualisée. Mais cela ne suffit pas. L'idée intelligible que nous avons d'une chose est bien aussi un fait particulier ; elle ressort d'une action particulière d'un intellect individuel. Pourquoi donc les conditions individuelles de la pensée n'affectent-elles pas son caractère représentatif qui reste universel, tandis que les conditions individuelles de l'image s'appliquent à l'objet représenté, et elles s'y appliquent lors même qu'il s'agit d'un objet qui n'est pas actuellement présent, qui n'est vu que dans l'imagination ou le souvenir ? Il nous semble qu'il y a là une difficulté qui a besoin d'être éclaircie, et qu'il est nécessaire de rechercher, de la théorie proposée, une raison dernière et plus profonde.

Cette raison, nous croyons que l'on peut la trouver dans le mode même d'opération des deux facultés.

Nous l'avons dit bien des fois, et il faut toujours y revenir : le sens n'agit que poussé. Il est essentiellement une réaction ; sa donnée est toujours produite sous l'impression d'une modification corporelle et relative à cette impression [1]. Toutes les actions physiques ayant l'espace pour théâtre, il suit que la notion sensible est toujours relative à quelque

1. « Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur ». (*Sum. theol.* I, 78. 3).

point de l'espace. Nous n'avons aucune impression que nous ne localisions quelque part, à laquelle ne soit attribuée une certaine direction [1]. Ceci devient très sensible dès que nos sensations se multiplient ; chacune a sa place et ses rapports distincts [2]. Elle est donc localisée quant à sa signification même : or tout ce qui est localisé a pàr là même un caractère individuel.

Cet effet est d'autant plus inévitable que la sensation a été donnée avant tout pour les besoins de la vie. Son rôle primitif et essentiel est de nous indiquer les relations de nos organes avec les autres corps. Toutes ces relations sont spatiales ; il faut donc que chaque sensation ait représentativement une valeur spatiale [3]. Lors même que l'imagination joue sur des données fantaisistes, elle ne fait que répéter ce qui a été présenté au sens et subit la même loi.

Ainsi, soit par son origine, soit par sa destination, soit par son mode de développement, la sensation est condamnée à rester locale et singulière.

Kant n'avait donc pas si grand tort de considérer l'espace comme la forme naturelle de la sensibilité. Son erreur était de voir dans l'idée de l'espace une forme innée et *a priori*, donnée avant toute expérience, quand il est manifeste qu'elle dérive des conditions mêmes où se fait l'expérience.

L'intelligence a une manière d'agir toute différente. Son acte n'est pas une réponse à une impulsion ; ses données ne sont point relatives à l'état des organes, ni aux rapports des corps avec nos organes. L'intelligence est toute désintéressée, par sa nature propre. Elle tend à voir les choses comme elles sont, sans aucun regard vis-à-vis d'elle-même. Elle ne

1. « Sensus et imaginatio sunt vires affixæ organis, et ideo similitudines eorum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cujus singularia cognoscunt. » (*De verit.* 2. 5).

2. Fonsegrive, *Psychologie*, p. 169.

3. « Quamvis singulare in quantum hujusmodi non possit a materia separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quæ est materiæ similitudo » (*De verit.* 2. 5).— « Per accidens accidit ut forma sensibilis sit similitudo etiam materialium dispositionum in quantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipitur, et sic retinentur conditiones materiæ » (*De verit.* 3. 11).

s'occupe pas de la vie physique ; sa vie à elle, c'est de savoir. Elle est plus satisfaite d'avoir découvert parmi les nébuleuses une étoile jusqu'alors invisible, qui ne lui servira de rien, qui ne lui rapportera jamais ni bien ni mal, que l'animal ne peut l'être de sentir l'odeur du mets qui va flatter sa gourmandise.

Ce que veut l'intelligence, c'est savoir ce qui est, pénétrer la nature intime de ce qui est, en un mot, voir la chose telle qu'elle est en soi [1].

La sensibilité recherche ce qui peut émouvoir le sens, et rien ne peut l'émouvoir sinon l'individu actuel, par une propriété actuellement agissante sur tel ou tel organe. Elle n'y peut donc rien distinguer d'elle-même, parce qu'en distinguant ou elle détruirait la cause de l'émotion, ou elle s'adresserait à des côtés qui ne l'intéresseraient pas. L'intelligence veut contempler la chose en elle-même. Elle en distingue les parties, afin de la mieux connaître, et considère ces parties à leur tour en elles-mêmes. Elle les envisage alors à part de leurs combinaisons. Mais ce sont précisément ces combinaisons qui déterminent le caractère individuel des êtres. Comme un point dans l'espace est la rencontre de plusieurs lignes, un individu dans le monde réel est la jonction de plusieurs données unies dans une seule réalité. Avec la tendance de voir la chose en soi, je cherche à savoir quelle est sa nature et comment elle est constituée. Je distingue ses données intégrantes, je cherche ce qu'elles sont en elles-mêmes, et aussitôt elles prennent le caractère universel, indifférentes qu'elles sont à entrer dans telle ou telle combinaison qui les individualisera. Chaque donnée devient un type dont telle ou telle réalisation spéciale n'est qu'un exemple. C'est ce type qui m'intéresse. Peu m'importe, à ce point de vue, de savoir que la chose se rencontre à tel jour ou à tel endroit ; ces circonstances sont différentes de sa nature ; et ce que je veux savoir, c'est sa nature, son fond intime. Parvenu à le savoir, j'agrandis mon intelligence, tou-

1. « Sensus cognoscit singularia quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora tantum, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis » (*De verit.* 10, 5).

jours avide de lumière, et par surcroît, je suis maître de la chose ; le jour venu, je saurai à quoi elle est propre et comment m'en servir.

Ainsi l'universalité des notions s'explique par la tendance à considérer la chose en soi, à en rechercher la constitution, à en constater les divers éléments. Ces éléments, considérés en dehors de leur union, qui détermine leur individualité, sont par eux-mêmes universels. Nous avons déjà vu que la nécessité d'une notion dérivait également de l'aptitude à la considérer en soi et dans ses conditions intrinsèques. Ainsi les deux grands caractères distinctifs de l'intelligence s'expliquent parfaitement par la nature de son acte. L'intelligence va à l'universel et au nécessaire, parce qu'elle est toute tournée à considérer la chose en soi et dans sa nature intime. Le sens, au contraire, ne va qu'à l'individu, parce qu'il ne tend qu'à la satisfaction du besoin ; le besoin est tout individuel, et réclame un objet individuel.

Mais voir la chose en soi, c'est, nous l'avons dit, la voir dans son existence ou dans son essence : ajoutons ici que l'une de ces manières dépend de l'autre, dans une certaine mesure. Il n'est pas plus possible de voir directement l'essence d'une chose sans son existence, que de voir son existence sans atteindre au moins quelque détermination secondaire de son essence. Car l'être n'est que l'acte et le mode de l'essence : ces deux choses sont distinctes, mais non séparables en fait. La perception intelligible qui va à l'objet réel ne peut donc atteindre une essence sans l'existence, ni l'existence sans quelque essence. La pensée réfléchie elle-même ne saurait concevoir l'essence que comme un cas de l'être possible.

Ainsi l'universalité et la nécessité des notions supposent que nous allons à l'essence, et cette marche de l'esprit vers l'essence suppose que l'esprit va à l'existence de la chose dont l'essence n'est que la détermination. Il en voit ou en veut voir l'essence, parce qu'il sait qu'elle est quelque chose en soi, qu'elle existe en soi. Tout repose donc, en définitive, sur la notion de l'existence. Parce que nous percevons un objet comme un être existant en soi, indépen-

damment de nos actes et de nos besoins, et que par lui nous atteignons à d'autres objets que nous considérons également comme des êtres, nous voulons savoir la nature de ces êtres, ce qui fait qu'ils sont tel être et non tel autre ; nous voulons approfondir ces natures, en scruter tous les éléments, les transformer en des types universels et nécessaires, en un mot, en faire la science.

Dès que l'on a la notion de l'existence, tout le reste suit. L'animal n'a donc pas cette notion, puisqu'il est absolument incapable de toutes les aptitudes qui en découlent.

Ainsi la puissance de l'idée d'être est vraiment immense. En vain Hegel la déclare la plus pauvre et la plus stérile des idées. Seule, elle est sans doute peu de chose ; mais elle est le point où toutes les données se rattachent[1], elle est l'atome invisible qui groupe autour de lui toutes les molécules de l'idée. Nous ne formons les notions intelligibles que par rapport à l'être[2]. Si l'espace est, à certains égards, la forme naturelle de la sensibilité, on peut dire que l'idée d'être est la forme essentielle de l'intelligence. Nous sentons dans l'espace et nous pensons dans l'être.

La sensibilité n'a donc ni l'idée d'être ni la perception de l'existence, parce que, si elle l'avait, elle aurait en germe l'intelligence toute entière.

Mais les considérations qui précèdent paraîtront peut-être à certaines personnes ou trop abstraites, ou trop dépendantes des vues de l'école scolastique : voici une preuve très simple, tirée de notre expérience intime, qui nous paraît résumer toutes les autres.

Il n'est pas contestable que nous puissions considérer toute notion d'une manière abstraite. Il est également d'expérience qu'aucune notion abstraite ne peut être conçue nettement et distinctement sans le secours d'une image[3]. Nous ne pouvons concevoir une notion, quelle qu'elle soit,

1. « Primo in conceptione intellectus cadit ens » (*Sum. theol.*, I, 55,2).
2. « Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis » (*Sum. theol.* I, 79,7).
3. « Quilibet in seipso experiri potest quod, quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet » (*Sum theol.* I, 84, 7).

d'une manière intellectuelle, sans nous appuyer sur l'image sensible où elle a pris son origine.

Voudrons-nous, par exemple, étudier les propriétés de la couleur rouge, nous ne le pourrons sans revoir en imagination une certaine image du rouge. Nous ne saurions considérer un son, soit une note de musique, sans répéter mentalement cette note. Un géomètre qui veut étudier le triangle devra se placer en esprit devant une certaine étendue dans laquelle il se délimitera un triangle ; ou mieux, il dessinera ce triangle sur un tableau, pour éviter à son cerveau la fatigue qui accompagne toujours un acte d'imagination prolongé.

Eh bien ! pour l'idée d'être, il en est tout autrement. Si cette idée avait pour fondement une donnée saisie par la sensation, toutes les fois que je voudrais en étudier les propriétés je devrais revoir en imagination cette donnée, comme le géomètre, toutes les fois qu'il veut étudier les propriétés de l'étendue, revoit en imagination une étendue. Cela n'a pourtant jamais lieu. Est-ce que la notion d'être, par un privilège spécial, serait dispensée de faire appel à un correspondant sensible ? Nullement : elle ne peut, non plus que les autres idées, se passer d'une image pour être envisagée distinctement. Mais l'image naturelle et appropriée n'existe pas. Il y a des images de phénomènes qui sont ; il y a des ensembles d'images qui nous donnent l'idée d'un être. Nous n'appelons à notre secours aucune de ces images : elles nous gêneraient plus qu'elles ne nous aideraient, en nous mettant sous les yeux des détails étrangers qui nous empêcheraient de contempler la pure idée de l'être. Quant à une image distincte représentant l'être ou l'existence à part des autres données sensibles, nous n'en trouvons pas.

Nous sommes donc obligés de recourir à un artifice. Nous attachons à l'idée d'être un signe conventionnel, un mot. Ce mot sera ce qu'on voudra, peu importe ; il n'est qu'un appui. C'est un vase qui n'a d'autre rôle que de contenir la précieuse liqueur. A l'aide de ce mot, nous pouvons penser l'idée d'être, la concevoir nettement, et en

raisonner sûrement. Mais ce mot est arbitraire, il n'a aucun rapport naturel avec la notion.

Peut-on avoir une preuve plus irréfragable que l'idée d'être est d'une nature exceptionnelle et n'a aucun correspondant dans les données sensibles ? Cependant cette idée est incontestablement abstraite de la notion de l'existence actuelle. Si cette notion était perçue par les sens, elle ferait image, comme toutes les données sensibles, et nous pourrions nous servir de cette image. Mais il n'y a pas d'image de cette notion ; l'imagination est absolument muette à son sujet. Preuve décisive, ce nous semble, que ni l'idée d'être ni la perception de l'existence actuelle ne sont des faits de sensibilité.

Nous ne croyons pas que l'on puisse réfuter solidement les arguments que nous venons de proposer. Mais on se jettera sur les conséquences, et les conséquences répugnent à certaines impressions naturelles. Comme nous n'avons aucune sensation qui ne soit une affirmation de quelque chose qui est, beaucoup de personnes auront de la peine à admettre que l'animal sente les choses et n'en connaisse pas l'existence.

Quoi ! nous dira-t-on, l'animal ne connaîtrait pas l'existence de ce qu'il voit et de ce qu'il touche ! Il ne saurait pas que le maître qu'il suit est un individu réel, que la proie qui le nourrit n'est pas une ombre, que lui-même jouit de l'existence ! Cela paraît vraiment inadmissible ; qu'est-ce qu'une sensation qui n'atteint pas la réalité de son objet?

Chez les scolastiques, l'objection prendra un autre tour. On nous accusera d'ôter à la sensation son caractère de vraie connaissance, contrairement à l'enseignement expresse de S. Thomas. Comment connaître et ne pas savoir que la chose est ?

Je conviens que S. Thomas a classé les sens parmi les facultés cognitives. Mais définissait-il ces facultés comme nous ? donnait-il le même sens au mot « connaître » ? Je ne le pense pas. Pour les modernes, connaître, c'est précisément savoir ce qui est ; en ce sens, on peut certainement contester que la pure sensation soit une vraie connaissance.

Mais, si nous demandons à notre grand docteur ce qu'il appelle connaître, il nous répondra tout autrement : « Les êtres connaissants, dit-il, se distinguent des êtres qui ne connaissent pas en ce que ceux-ci n'ont que leur forme propre, tandis que les premiers sont aptes à recevoir en outre la forme des autres choses[1]. » Ainsi, recevoir des formes autres que la sienne, voilà le caractère distinctif de la connaissance, suivant S. Thomas. Ceux qui nous objectent sa doctrine ne nieront pas qu'en ce sens la sensation ne reste une vraie connaissance. Cette forme, que reçoit l'être connaissant, sert à établir un rapport entre lui et l'objet connu. Quelle est la nature de ce rapport ? C'est ici qu'intervient la différence entre les facultés cognitives. Nous pensons que cette différence consiste en ce que la sensibilité reçoit les images comme des causes d'attrait ou de dégoût ; l'intelligence, au contraire, reçoit les idées comme les caractères de ce qui est.

Il n'est nullement nécessaire que la pure sensation animale ait les mêmes effets et les mêmes conséquences que la nôtre, qui est mêlée d'intelligence. Au contraire, il y a tout à parier que deux êtres si différents que l'animal et l'homme n'exercent pas leurs facultés dans les mêmes conditions : il serait étonnant qu'il en fût autrement. Nous sommes très portés à tout comparer au type que nous trouvons en nous-mêmes, et nous nous figurons la sensation animale par la nôtre, comme nous nous figurons toute activité sous forme d'effort et de volonté. Ces appréciations sont nécessairement inexactes ; elles doivent être rectifiées par une sage philosophie. Si nous n'avons d'autre moyen de juger des choses que notre expérience interne, la réflexion doit nous apprendre dans quelle mesure le rapprochement est justifié et dans quelle mesure il ne l'est pas.

Nous ne pouvons comprendre ce qu'est voir un objet sans le voir existant, mais pouvons-nous nous représenter une étendue sans quelque couleur très vague, un gris ou

1. « Cognoscentia a non cognoscentibus discernuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum, sed cognoscens natum est etiam habere formam rei alterius » (*Sum. theol.*, I, 14, 1).

un noir effacé? Cependant l'aveugle-né le fait, et il ne peut faire autrement. Puisque le voyant a un sens qui donne à la sensation d'étendue un complément qu'elle n'a pas chez l'aveugle, pourquoi l'homme n'aurait-il pas comme un sixième sens, associé étroitement à l'action des sens matériels et leur donnant une portée qu'ils n'ont pas chez les animaux?

Ne nous inquiétons donc pas de questions comme celle-ci : l'animal sait-il que son maître existe? l'animal connaît-il sa propre existence ? Ces questions n'ont nullement la même valeur pour l'homme et pour l'animal. Pour l'homme, répondre : non, ce serait avouer une ignorance, un vide inexplicable, l'absence d'une notion qu'il devrait avoir. Pour l'animal, une réponse négative n'implique aucun manque, mais seulement que la nature animale est incommensurable avec certaines données. Nous avons dans notre œil un point insensible à l'action de la lumière; on l'appelle à cause de cela *punctum cœcum*, point aveugle. Si nous dirigeons ce point vers un objet, l'objet disparaît. Il n'y a cependant à la place ni un noir, ni un vide, ni un trou, comme on dirait vulgairement; il y a absence totale de vision. De même, l'animal a, par rapport à l'existence, comme un « point aveugle »; c'est une propriété qu'il ne saisit pas, mais qui ne lui manque pas. Sa connaissance est complète dans son genre, du moment que l'objet l'attire ou le repousse. Nous ne nions pas, assurément, qu'il ne soit en rapport avec un objet actuel, et qu'il n'ait même le sentiment actuel de ce rapport. Nous disons seulement que dans cet objet il y a une propriété qui est l'existence, et que cette propriété lui échappe. Les choses ne lui apparaissent pas comme des êtres : *non habet intentionem entis*, avons-nous dit déjà avec S. Thomas. Elles lui apparaissent seulement comme un but à ses désirs ou à ses craintes.

Nous croyons donc pouvoir conclure, sans nous arrêter à des difficultés qui n'ont de fondement que dans des habitudes d'esprit naturelles sans doute, mais non infaillibles, que

la perception de l'existence actuelle de l'objet actuellement présent n'est pas le fait de la sensation. Cette existence peut bien être appelée un sensible par accident, en tant que la notion en est étroitement associée à toutes les démarches des sens, mais elle est saisie par une faculté supérieure, la même qui atteint l'universel et le nécessaire. Et c'est précisément parce qu'elle perçoit l'existence et y puise l'idée d'être, que cette faculté est capable des principes nécessaires et des notions universelles.

Nous avons déjà nommé cette faculté, c'est l'intelligence. L'acte propre et fondamental de l'intelligence est donc de percevoir l'existence des choses ; car cet acte explique toutes ses autres propriétés. Mais en quoi consiste précisément cet acte ? comment peut-il percevoir l'existence ? et de quelle manière s'opère cette perception ? C'est ce que nous voulons maintenant examiner.

Il convient tout d'abord de bien préciser dans quelles conditions nous percevons l'existence ? Si nous parlons de l'intelligence prise rigoureusement à part, et dans la fonction qui lui est spéciale, il faut dire que nous ne percevons point l'existence individuelle dans son individualité. L'individualité des objets sensibles résulte, comme nous l'avons vu, de certaines notes, de certaines circonstances que l'intelligence ne saisit point par elle-même. Elle ne peut donc constater l'individualité de ce qu'elle perçoit. Elle perçoit l'existence toute nue, non séparée, comme nous le verrons bientôt, de tout caractère, ce qui serait impossible, mais à part de tout ce qui la rattache à tel point de l'espace et du temps. S'il paraît d'abord en être autrement, c'est que l'acte intellectuel est toujours accolé à un acte sensible qui le précise et le complète.

L'existence ainsi perçue est donc fondamentalement universelle. Elle n'est point universelle en ce sens que nous remarquions son caractère d'universalité : ceci est l'œuvre de la réflexion ; elle est universelle en ce sens que, par l'acte intellectuel, elle est saisie indépendamment de tout ce qui l'individualise. C'est pourquoi S. Thomas, considé-

rant l'intelligence dans sa pure et propre activité, déclare qu'elle ne connaît que des universaux [1].

Mais ce serait mal comprendre la doctrine que de croire que cette perception de l'existence consiste dans l'intuition de quelque existence idéale, ou dans quelque forme subjective que l'esprit se formerait *a priori* et appliquerait aux choses. Non ; l'intellect perçoit bien l'existence réelle, celle qui est dans le fait que les sens lui présentent : le Docteur angélique l'indique expressément dans un passage déjà cité [2]. C'est l'existence de ce fait qu'elle saisit, et elle la saisit dans sa réalité, sans saisir toutefois la circonstance qui la particularise. Quand mon oreille perçoit un son, elle le perçoit certainement dans sa nature de son, elle sait qu'elle entend un son vrai et réel ; mais elle ne sait point par elle-même à quoi le rapporter ; il faut qu'elle consulte les autres sens. De même, l'intelligence perçoit l'existence, elle la perçoit réelle et présente, car son objet propre est d'atteindre le réel [3] ; mais ce n'est qu'à l'aide des facultés sensitives qu'elle en constate la détermination particulière.

C'est donc l'être présent dans la donnée sensible qu'elle voit, l'être engagé dans le fait individuel et matériel [4] ; mais par elle-même elle ne voit que l'être ; et cet être, indépendamment des circonstances qu'elle ne peut saisir seule, n'est point particularisé. Elle voit l'universel, mais elle le voit réalisé dans le particulier [5].

L'acte de l'intelligence est essentiellement objectif ; la science s'occupe de choses, et non d'apparences [6] ; l'intelligence, qui est l'instrument propre de la science, ne saurait se contenter d'apparences ou d'idées en l'air. Elle connaît un

1. « Sensus cognoscit particularia, intellectus vero universalia » (*Comment. de anima*, 2, 12).

2. « Intimam naturam quæ est in ipsis individuis » (*De verit.* 10, 5).

3. « Id quod primo intelligitur est res » (*Sum. theol.* I, 85, 2).

4. « Nec primum objectum intellectus secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus » (*Sum. theol.* I, 87, 3).

5. « Speculatur naturam universalem in particulari existentem » (*Sum. theol.* I, 84, 7).

6. « Sunt scientiæ de rebus, non autem de speciebus » (*Comment. de anima*, 3, 8).

objet réel, tel qu'il existe individualisé dans la matière corporelle, sans le saisir sous cette condition d'individualité [1]. Et comment cela se peut-il faire ? C'est que l'existence et le caractère qui l'individualise, bien que réalisés l'un par l'autre, sont cependant réellement distincts et peuvent par conséquent être saisis l'un sans l'autre. L'existence qui est dans l'objet, étant liée à ce caractère, est individuelle. Mais l'intelligence la sépare, parce quelle est apte à percevoir l'existence et non le caractère individualisant. Ainsi c'est bien la même existence qui est individuelle que l'intelligence saisit ; mais, par le fait que l'intelligence la saisit et la saisit seule, il arrive, *accidit*, qu'elle se présente comme une notion universelle [2].

Ces conditions de la perception intellectuelle étaient à préciser, car elles sont souvent mal comprises.

Les anciens, je l'avoue, appelaient cet acte « abstraction », et non « perception ». Leur grande préoccupation était de déterminer la manière dont l'intellect forme les universaux ; or l'acte dont nous parlons est bien l'origine première des universaux, puisque l'intellect ne voit que son objet apte par lui-même à être en plusieurs [3]. Comme l'œil saisit la couleur du fruit sans l'odeur, bien que la couleur vue soit dans le même fruit qui a l'odeur, mais parce que la vue est apte à saisir la couleur et non l'odeur, et en fait par là même abstraction, de même l'intelligence ne saisit d'abord dans le fait sensible que l'être, les conditions et les dégrés de cet être, et fait abstraction du reste [4], parce qu'elle n'est apte à saisir que l'être, et non les caractères individuels. Cette comparaison est du Prince de l'Ecole [5].

1. « Proprium ejus cognoscere formam, in materiâ quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materiâ » (*Ibid.*).

2. « Humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine conditionibus individualibus accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu » (*Sum. theol.*, I, 85, 2).

3. « Omnis forma in quantum hujusmodi universalis est » (*De verit.* 2, 6).

4. « Primo in conceptione intellectus cadit ens » (*Sum. theol.* I, 55, 2).

5. « Visus enim videt colorem pomi sine odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur, non est nisi in pomo, sed quod sit sine odore perceptus hoc accidit ei ex parte visûs in quantum visus est similitudo coloris et non odoris » (*Sum. theol.* I, 85, 2).

Il y a donc réellement abstraction ; mais il y a en même temps perception, car la doctrine cent fois répétée de S. Thomas est que l'intelligence s'adresse à l'objet lui-même [1]. Une telle abstraction est absolument différente de l'opération à laquelle on donne ce nom en logique. L'abstraction logique a lieu quand, après avoir connu un objet dans son ensemble, nous considérons à part un certain côté et fermons les yeux sur le reste : ainsi, après avoir connu différentes couleurs, j'appliquerai mon esprit à l'idée de couleur, sans tenir compte des caractères spéciaux à chaque couleur. Ici le procédé est inverse. Au lieu d'abstraire après avoir perçu, j'abstrais en percevant ; j'abstrais parce que je perçois les différentes propriétés de la chose par différentes facultés, pour former par le concours de ces facultés un ensemble qui me représentera l'objet entier. Au point de vue psychologique, le fond de cet acte est perception ; il vise, il atteint l'objet réel en tant que réel.

Mgr Van Weddingen, dans son ouvrage, si plein d'informations, sur *les bases objectives de la connaissance*, a parfaitement saisi ce caractère de la théorie scolastique. « Les docteurs, dit-il, en parlant du concept intellectuel, le nomment une notion abstraite, parce qu'ils rejettent toute idée innée comme contraire à l'expérience ; mais ces maîtres l'appellent une perception immédiate, résultat de la considération de l'intellect [2]. »

Ainsi l'acte qui nous occupe est essentiellement perception, et son objet premier est l'être, l'existence de la chose saisie dans la chose, d'une manière toute objective, bien que dépouillée, par la nature même de l'acte intellectuel, des caractères particuliers qu'elle a dans la chose.

L'objet de cet acte étant ainsi précisé, nous pouvons nous rendre compte du procédé par lequel il se produit. La théorie de la perception intellectuelle est une question fort intéressante, qui nous fait pénétrer jusqu'au fond même de la faculté de connaissance et nous en découvre le fonc-

1. « Intelligere importat ordinem intelligentis ad rem intellectam » (*Sum. theol.* I, 84. 1).
2. Van Weddingen, *Les bases, etc.*, p. 70.

tionnement intime. L'École avait sur ce sujet des vues dont les modernes ne soupçonnent guère la profondeur.

Toute connaissance, d'après Aristote et S. Thomas, procède par ressemblance [1], non par une ressemblance morte et matérielle [2], telle que la rèssemblance de l'homme et de son portrait, mais par une ressemblance vivante et spirituelle que le sujet connaissant produit pour se mettre en rapport avec l'objet connu [3]. Celui qui connaît se fait en quelque manière semblable à ce qu'il connaît; il répète en soi l'objet du dehors. L'âme humaine, dont la capacité de connaître est, pour ainsi dire, sans bornes, peut reproduire ainsi le monde entier. C'est ce qu'exprimait Aristote, suivant la remarque de S. Thomas, en disant que l'âme est en quelque sorte toutes choses [4]. Leibnitz, reprenant cette idée, qu'il a eu le tort d'étendre en dehors de la sphère de la connaissance, disait que chaque monade est un miroir de l'univers.

La faculté cognitive n'atteint pas l'objet, au sens physique; elle ne le touche pas, sinon par métaphore : s'il s'agit de connaissance intellectuelle, il faut ajouter qu'elle n'est pas non plus touchée directement ou indirectement par l'objet. Il y a cependant un rapport entre la faculté et l'objet connu par elle; mais ce rapport n'est pas physique, il est spirituel, et, comme le dit quelquefois S. Thomas, intentionnel [5]. La faculté vise l'objet, c'est là son essence; elle n'existe que pour le viser; mais elle le vise précisément par la ressemblance qu'elle se forme de lui [6].

Cette ressemblance n'est pas une chose que l'esprit contemple en lui-même pour se donner une idée de l'objet;

1. « Omnis cognitio est per formam » (*Sum. theol.*, I, 12, 1).

2. « Similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem » (*Sum. theol.*, I, 88, 1).

3. « Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in naturâ, sed similitudo repræsentationis tantum » (*De verit.*, 2, 5).

4. « Dicit Philosophus quodammodo animam esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia » (*Sum. theol.*, I, 84, 2).

5. « Per modum intentionis » (*Comment. de anima*, 2, 14).

6. « Habet relationem ad rem quæ intelligitur eo quod species prædicta quæ est principium intellectualis operationis est similitudo illius » (*Sum. C. G.* I, 53).

elle est le caractère même de l'acte par lequel la faculté de connaissance vise l'objet. S. Thomas est très explicite sur ce point : l'espèce intelligible, dit-il, n'est pas ce que l'esprit connaît, mais ce par quoi il connaît[1]. L'esprit ne voit pas l'objet dans la ressemblance qu'il en possède ; mais, parce qu'il est conforme à l'objet, il le voit. Ce n'est que plus tard que, réfléchissant sur son acte, il le reconnaîtra semblable à l'objet. S. Thomas fait une comparaison qui montre combien il est éloigné de considérer la ressemblance comme une idée intermédiaire, une sorte de miroir où l'on verrait l'objet. « De même, dit-il, que la forme qui est dans l'agent est la ressemblance de l'effet qu'il produit, de même la forme de l'acte intellectuel est la ressemblance de l'objet qu'il perçoit[2]. » Peut-on dire plus expressément que la ressemblance est la cause, le principe et non l'objet de la vision.

Pour que l'objet soit connu, il faut donc que la faculté cognitive ait une disposition à proportionner son opération à l'objet, à émettre un acte conforme à l'objet. Pour les sens, cette disposition, dans la mesure où elle existe, vient d'une action exercée par les corps sur l'organe. L'objet s'assimile la faculté et la proportionne à lui-même. Mais il n'en peut être ainsi pour l'intelligence. Pourquoi, en effet, avons-nous dû admettre cette faculté supérieure ? N'est-ce point parce que nous avons constaté une notion, l'existence, qui ne correspond à aucune impression organique ? L'intelligence est donc par nature indépendante des corps et soustraite à l'action des corps[3]. Elle n'en peut recevoir aucune détermination. Il faut rechercher un autre mode par lequel elle soit amenée à agir en conformité avec son objet.

(*A suivre*) E. Domet de Vorges.

---

1. Species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus » (*Sum. theol.*, I, 85, 2).

2. « Sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem est similitudo objecti actionis, ita forma secundum quam provenit actio immanens in agente est similitudo objecti » (*Sum. theol.* I, 86. 2).

3. « Aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere, quæ per nullam partem corporis exercetur » (*De spirit. creat.* 4).

LA PERSONNALITÉ HUMAINE

Le problème de la personnalité humaine est le problème central de l'anthropologie. Il porte en lui nos destinées présentes et futures.

Il est donc tout naturel que la psychologie sensualiste ait livré autour de ce problème ses plus chaudes batailles. Le dogme de la personnalité une fois convaincu d'erreur ou réduit à l'état d'hypothèse, les autres ne pouvaient moins faire que d'être entraînés dans sa défaite. Il y a donc un intérêt pressant à le défendre avec vigueur et à le mettre en pleine lumière.

S. Thomas a défini la personne : un être complet, subsistant dans une nature douée de raison. Et c'est là, dit l'angélique docteur, ce qu'il y a de plus parfait dans la nature tout entière : *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*; *scilicet ens subsistens in rationali natura.*

La personne est une substance, et une substance complète, voilà son premier caractère : *ens subsistens.* Elle est douée de raison, elle a conscience d'elle-même et elle est maîtresse de ses actes, voilà le second : *in rationali natura.*

L'homme réalise-t-il le contenu de la définition ? C'est ce qu'il nous faut examiner avec soin.

Le problème se décompose dans les questions suivantes : 1° L'homme est-il une substance ? 2° Est-il une substance simple, ou composée; et, dans ce dernier cas, quelle est l'union, quel est le rôle des deux composants, l'âme et le corps ? 3° Possède-t-il une intelligence qui en fasse un être à part dans la nature et serve de point d'appui à la personnalité ? 4° A-t-il une volonté libre qui lui permette d'être maître de ses actes et de donner à sa vie la direction qui lui plaît ?

I. — *L'homme est une substance.*

Il y a dans la nature des êtres faibles et incomplets qui ne trouvent pas en eux-mêmes un fond suffisant pour exister et agir. Ils ont besoin qu'un autre être les accueille et leur serve d'appui ou de support. L'être qui les accueille ainsi est leur sujet d'inhérence, ou, pour emprunter les termes de l'École, leur substance. Tels sont, par exemple, le mouvement, la sensation, la pensée, tout événement ou phénomène quelconque.

Il en va de même des *facultés* ou puissances de l'être. L'intelligence et la volonté ne sont pas l'âme, mais seulement des *attributs*, des *qualités* de l'âme.

Phénomènes et puissances ont reçu en philosophie le nom commun d'*accidents* (*accidere*), parce qu'ils supposent l'existence du sujet auquel ils s'ajoutent pour le compléter, en lui donnant une détermination ultérieure.

On commence à entrevoir ce qu'est la substance. Comparée aux phénomènes et aux puissances, elle est un point d'appui et un centre de ralliement ; les accidents subsistent en elle, et elle subsiste en elle-même.

Mais ce qui subsiste, c'est ce qu'il y a d'essentiel et de fondamental dans l'être ; voilà pourquoi le mot substance se prend assez souvent pour désigner la nature ou l'essence d'une chose.

D'autres fois, et c'est là son sens propre, la substance désigne simplement le sujet qui subsiste, abstraction faite de sa nature ou essence [1].

D'où il suit que la substance est l'être *réel* par excellence, *ens realissimum*, comme dit Aristote. En effet, elle possède en elle-même l'être qui lui est propre, et elle ne contient

1. « Dicendum quod, secundum Philosophum (*Metaph.* III, 15), substantia dupliciter dicitur :— uno modo, dicitur substantia *quidditas* rei quam significat definitio ; secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei ; quam quidem substantiam Græci *ουσιαν* vocant ; quod nos *essentiam* vocare possumus ; — alio modo, dicitur substantia *subjectum* vel *suppositum* quod subsistit in genere substantiæ » (*Sum. theol*, I, 29, 3, c).

rien que de primitif et d'absolu. L'accident, au contraire, est un attribut, une qualité de l'être, plutôt qu'un être proprement dit : *dicitur magis entis quam ens* [1].

Une autre propriété bien remarquable de la substance, c'est qu'elle est *une* et *indivisible* : *Non suscipit magis et minus*. Cette propriété découle de la définition même, puisque la substance représente dans l'être le fond permanent et immuable, la partie essentielle et constitutive. Les accidents peuvent s'accroître ou diminuer, ils peuvent même, dans certains cas, s'effacer et disparaître sans que l'être éprouve dans son fond aucune altération réelle. La substance, au contraire, ne peut pas plus être autrement qu'elle ne peut être autre chose ; dès lors, elle ne saurait recevoir aucune modification, si légère qu'on la suppose [2].

Telle est la doctrine classique de l'ancienne philosophie. Cette doctrine trouva de tout temps des adversaires déterminés daus l'école sensualiste. Mais, depuis Kant et les positivistes, elle s'est vue en butte aux plus ardentes contradictions.

Le philosophe de Kœnigsberg place la substance dans le domaine de l'*incognoscible*. L'expérience n'atteint que les *phénomènes*; les *noumènes* se dérobent à toute intuition et, par suite, appartiennent à la catégorie des pures conceptions. « J'affirme que les idées transcendantales ne sont jamais d'un usage constitutif, de manière à ce qu'il en résulte des concepts de certains objets, et que, si on les entend ainsi, ce sont simplement des concepts sophistiques ou dialectiques.... Nous concevons alors quelque chose, quoi que ce soit, dont nous n'avons aucun concept ; cet être n'est posé qu'en idée, et non en lui-même. Les concepts de la réalité, de la substance... n'ont, en dehors de

1. « Illud proprie dicitur esse quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia ; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione dicitur ens, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid album est alium. Et propter hoc dicitur in XII *Metaph*. quod accidens dicitur magis entis quam ens » (*Sum. theol*, I, 90, 2, c).

2. *Crit. de la raison pure*, appendice à la *dialect. transcendent*, trad. Tissot.

l'usage empirique, aucun sens qui détermine un objet. »

Nous ne sommes pas plus avancés en ce qui nous concerne nous-mêmes qu'en ce qui regarde le monde extérieur. Au dedans de nous comme au dehors, le regard ne découvre partout que de pures *apparences*: « Je ne me connais pas autrement que les autres phénomènes. » — « Nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène, et non dans ce qu'il est en soi. » — « Je ne me connais nullement comme je suis, mais seulement comme je m'apparais à moi-même. » — « Par ce moi ou cette chose qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendental des pensées $= x$[1]. »

Les positivistes n'avaient qu'un pas à faire pour rejeter absolument la substance comme entité distincte des phénomènes. Pourquoi, en effet, garder encore, même à titre de catégorie mentale, une entité que la science ne saisit pas et dont l'esprit lui-même ne se fait aucune idée précise?

Laissons parler M. Taine, un des maîtres les plus autorisés de la nouvelle école. « La substance est le tout, les qualités sont les parties[2]. » — « Nous pensons qu'il n'y a ni esprits ni corps, mais seulement des groupes de mouvements présents ou possibles, et des groupes de pensées présentes ou possibles[3]. » — « Il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file des événements ; ces événements, divers d'aspect, se ramènent tous à la sensation ; la sensation elle-même, considérée du dehors et par ce moyen indirect qu'on appelle la perception extérieure, se réduit à un groupe de mouvements moléculaires. Un flux et un faisceau de sensations et d'impulsions qui, vues par une autre face, sont aussi un flux et un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit. — « L'homme total se présente comme une hiérarchie de centres de sensation et d'impulsion, ayant chacun leur initiative, leurs fonctions et leur domaine, sous le gouvernement d'un autre centre plus parfait qui reçoit d'eux

1. *Crit. de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 181-183, et t. II, p. 27 et 7.
2. *Les philosophes français au XIXe siècle*, ch. 7.
3. *Le positivisme anglais*, p. 114.

les nouvelles locales, leur envoie les injonctions générales, et ne diffère d'eux que par son organisation plus complexe, son action plus étendue et son rang plus élevé [1]. »

On connaît maintenant les deux doctrines en présence.

Il n'entre pas dans notre plan de prendre ici la défense de la substance en général [2]. Nous ne chercherons donc pas s'il y a en dehors de nous des substances matérielles ou spirituelles. L'homme seul doit faire l'objet de notre étude. Au reste, si nous réussissons à établir que l'homme est réellement une substance, la notion générale de substance sera sauvée, et le positivisme, comme le kantisme, sera convaincu d'erreur.

Pour montrer que l'homme est bien une substance, d'après la définition donnée plus haut, nous ferons appel au seul témoignage de la conscience. Ce témoignage suffit largement aux besoins de notre cause; et d'un autre côté, il ne peut être récusé par personne, car il est rendu par un témoin compétent et bien renseigné sur les faits internes. M. Taine nous assure « qu'il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file des événements. » A cette assertion si tranchante la conscience oppose le plus formel démenti. Je sens, je souffre, je jouis, je pense, je veux, etc., voilà des événements qui se passent en moi, que je m'attribue à moi-même sans croire qu'ils fassent partie de moi à un degré quelconque. Ils m'affectent d'une manière agréable ou désagréable, j'en suis le *sujet*, le *spectateur*; mais le moi auquel je les rapporte m'apparaît comme quelque chose de présent et d'actuel, comme une entité réelle et distincte.

Bien plus, il m'apparaît comme antérieur aux phénomènes; car, si les phénomènes affectent le moi, ils le supposent, comme la manière d'être suppose l'être qu'elle détermine : *prius est esse quam taliter esse*, *prius est esse quam affici*.

Le moi m'apparaît encore comme plus profond et plus intime que les événements. Ceux-ci demeurent souvent à la sur-

1. *L'intelligence*, préf. p. 9-10. — Cf. Stuart-Mill, dans Taine, *Le positivisme anglais*, p. 34-35, et Littré, *Conservation, révolution, positivisme*, p. 53.

2. Cf. notre ouvrage : *Le kantisme et le positivisme*, c. 5, *La substance*.

face de mon être, et c'est à peine s'ils m'effleurent; et si parfois ils pénètrent plus avant et me touchent davantage, je sens encore que je ne suis pas atteint dans mon fond, et qu'en dépit d'un ébranlement passager, je demeure moi-même.

J'éprouve aussi un autre sentiment qui établit entre le moi et ses phénomènes une distinction, une opposition encore plus marquée. A leur égard, je me sens alternativement passif et actif, mobile et moteur. Si j'éprouve une sensation pénible, je vois bien qu'elle est indépendante de ma volonté et que je dois me résigner à souffrir. Mais si je pense, si je veux, si je choisis telle démarche de préférence à telle autre, je me sens *acteur* et supérieur, et maître, quand il me plaira, de changer la direction de mes événements.

Après cette analyse des faits de l'âme, on ne saurait contester que le moi a pleinement conscience de sa réalité intime, et qu'il se distingue de chacun de ses événements en particulier et de tous en général.

Voici un autre témoignage non moins décisif que le précédent.

Les événements du moi sont multiples, et le moi lui-même a un profond sentiment de son unité. Voir, entendre, imaginer, penser, souffrir, jouir, etc., tous ces phénomènes et d'autres encore, si divers non pas seulement d'aspect, comme dit M. Taine, mais de nature et d'espèce, je puis les éprouver ou les produire presque en même temps, sans qu'ils portent la plus légère atteinte à la perception de mon unité substantielle. Comment la multiplicité s'accorde avec l'unité, et ce qui est simple avec ce qui est complexe, je l'ignore peut-être et je le chercherai plus tard; mais, dût l'explication se dérober à toutes mes recherches, je n'en demeurerai pas moins inébranlable dans mon sentiment, car il s'impose à moi avec toutes les clartés de l'évidence.

Si l'on en croit M. Taine, « l'homme total se présente à nous comme une hiérarchie de centres de sensation et d'impulsion, ayant chacun leur initiative, leurs fonctions et leur domaine, sous le gouvernement d'un centre plus par-

fait qui reçoit d'eux les nouvelles locales et leur envoie les injonctions générales ».

Rien ne s'oppose à ce qu'on admette dans l'homme la multiplicité des centres « ayant chacun leur initiative, leurs fonctions et leur domaine » : chaque organe du corps, chaque faculté de l'âme est, à bien prendre les choses, un centre spécial d'action et d'impulsion, ayant son domaine propre et ses fonctions bien déterminées. L'œil voit, l'oreille entend, la raison réfléchit, la volonté décide, en vertu de l'énergie que lui a départie la nature. Mais l'observation montre que, dans le corps, les différents centres travaillent toujours en vue d'un but commun à atteindre, et sous la direction d'une force supérieure qui fait converger vers ce but toutes les forces locales. Rien de plus merveilleux, à ce point de vue, que le phénomène si complexe de la nutrition, où tant de causes diverses collaborent à l'œuvre commune.

Il en est de même des puissances de l'âme : si nombreuses qu'elles soient, elles remplissent leur tâche de concert et sous l'impulsion d'une cause centrale supérieure. Je ne veux pas sans comprendre, je ne comprends pas sans imaginer, je n'imagine pas sans sentir, et je ne sens pas sans vivre. Mon être se mêle à ma vie, ma vie à ma sensibilité, ma sensibilité à mon entendement, mon entendement à ma volonté, mes passions à mes sentiments. Je suis donc tout ensemble infiniment *complexe*, dans mes états, et merveilleusement *un*, dans mon être.

On le voit, les centres particuliers n'ont point une individualité propre et complète, et le centre supérieur, disons le *moi*, qui constitue et maintient l'unité au milieu et en dépit de toutes les divergences locales, est autre chose qu'une résultante ou qu'un organisme plus « complexe et d'un rang plus élevé ». Ce qui le prouve jusqu'à l'évidence, c'est que le moi a conscience de tout ce qui passe dans les centres particuliers, et qu'il s'attribue à lui-même tout ce qui leur arrive, tout ce qu'ils font et tout ce qu'ils souffrent. Il dit *mes* yeux, *mes* mains, *mes* pieds, *ma* raison, *ma* volonté, etc. Il dit aussi : je souffre à la tête, à l'estomac, etc. ; et encore : je vois, j'entends, je marche, etc.. Il est donc

bien certain qu'il n'y a qu'un moi dans chacun de nous, et que les centres particuliers, loin de constituer des individualités distinctes, subsistent en lui et reçoivent de lui l'être, la vie et le mouvement.

Un troisième fait non moins certain et non moins important peut être apporté à l'appui de la substantialité de l'être humain. Tout change, tout se renouvelle à la surface du moi, et au milieu de ce flux et reflux d'événements et de phénomènes, il demeure immuable et il garde un sentiment très vif de sa persévérante *identité*. Je sens que mon être n'est pas tout entier renfermé dans le moment présent. J'étais hier, j'étais il y a trente ans, et mes souvenirs me conduiraient plus loin encore ; tel jour, dans telles circonstances, je vis telle personne, j'éprouvai telle émotion, je pris telle détermination. Si je remonte à la limite extrême de mes souvenirs, que d'événements se sont succédé à côté de moi et en moi-même ! que de révolutions se sont accomplies dans mes pensées et dans mes sentiments ! Et néanmoins, quand j'écarte toutes les variations extérieures et que je pénètre plus avant en moi-même, je retrouve le même moi, la même personne. Il y a donc en mon être un certain fond immuable, qui demeure identique à lui-même, tandis que mille impressions venues du dehors s'agitent à la surface du moi, et que mes sensations, mes pensées et mes volitions se poussent et se renversent les unes les autres comme les vagues de la mer : *velut unda supervenit undam.*

Suivant une observation très juste de M. Rabier, lors même que je me souviens de mon passé, le moi ne m'apparaît pas davantage comme constitué par la série de mes événements passés, mais comme le *sujet constant* et toujours *entier* auquel s'attribue successivement chaque terme de cette série. Si je dis, par exemple : « j'ai fait telle chose il y a dix ans », la série de mes événements écoulés depuis dix ans n'est nullement présente à ma pensée ; je songe seulement à l'action faite il y a dix ans, et j'attribue cette action à un moi représenté dans ma conscience par un groupe d'images sensiblement identiques à celui qui représente mon moi actuel.

Enfin, « si l'idée était faite des souvenirs de mes événements passés, comment le moi s'apparaîtrait-il à lui-même comme quelque chose d'identique? Dans cette hypothèse, il n'y aurait qu'une origine assignable à cette croyance à notre identité, à savoir la *liaison* régulière, l'*enchaînement continu* de tous mes événements dans le souvenir, et, par suite, la possibilité de parcourir toute la série sans rencontrer nulle part des solutions de continuité. Mais, en fait, cette chaîne est, en mille endroits, brisée par les défauts de notre mémoire. Nous n'avons de notre passé qu'une mémoire discontinue et fragmentée. Pourtant nous croyons à l'identité de notre moi. Donc l'idée de notre moi ne peut pas être constituée par la série de nos événements remémorés. Nos événements successifs, incessamment variés, c'est notre *vie*, c'est notre *histoire*, ce n'est pas *nous-mêmes*[1]. »

De tous ces faits il est permis de conclure à quel point Kant s'est mépris en soutenant que « nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène, et non dans ce qu'il est en soi. »

Nous l'accordons sans peine au philosophe allemand, la conscience ne saisit pas la nature intime du moi ; connaître la nature des choses est l'œuvre du raisonnement, et non pas de l'intuition. Mais par intuition la conscience saisit le moi vivant, concret, le moi réellement distinct des phénomènes, le moi *sujet*, ou *cause* des phénomènes, le moi permanent et immuable, et par suite, le moi noumène ou substance.

On nous oppose les altérations de l'idée du moi, et l'on a fait un livre sur les maladies de la personnalité, comme sur les maladies de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. Mais les faits qu'on allègue ne prouvent pas ce qu'on veut prouver. Sans doute, on peut se tromper, on se trompe souvent sur soi-même, aussi bien que sur le monde extérieur. Il y a des personnes qui s'attribuent des maladies qu'elles n'ont pas, comme il y en a qui s'attribuent des mérites dont elles sont dépourvues.

1. E. Rabier, *Leçons de psychologie*, ch. 33, § 2.

Il y a aussi dans la question qui nous occupe telles maladies nerveuses et telles autres crises où le sujet oublie tout à coup des particularités importantes de sa vie, ne se souvient plus de rien à partir d'une époque déterminée.

Il peut même perdre la conscience de son identité présente, ne plus se reconnaître lui-même, ou se persuader qu'il est un personnage, César, Napoléon, ou quelque divinité. Il est des malades qui se croient *doubles*, d'autres qui trouvent en eux des inclinations, des goûts et un caractère si en opposition avec tout leur passé qu'ils en viennent jusqu'à dire: je ne suis plus moi, je suis *autre*.

Que penser de ces altérations étranges de la conscience? Que l'identité substantielle et personnelle a réellement fait naufrage? Une telle conclusion ne serait nullement renfermée dans les prémisses. Un changement plus ou moins notable s'est produit dans les événements ou, si l'on veut, dans l'état du moi, mais non dans le moi lui-même. Les malades dont on parle se trompent sur eux-mêmes, ils n'ont pas cessé d'être eux-mêmes. Ce n'est pas le moi qui est changé, mais seulement l'idée qu'on s'en fait. L'idée qu'on se fait des choses ne change rien à leur réalité. Il est à peine croyable que des hommes qui se piquent de philosophie aient pu confondre le moi avec son idée.

II. — *L'homme est une substance composée. — Nature et union des composants.*

1. — Le moi connaît ses propres actes par une vue directe, et du même coup il se saisit lui-même comme le principe et le sujet de ses opérations : *In hoc aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi vitæ opera exercere*[1].

Une telle connaissance se trouve à la portée de tout le monde, parce qu'elle ne suppose aucun raisonnement, parce qu'elle s'arrête à la simple existence du sujet, et que

1. S. Thomas, *Qq. dispp. de Mente*, a. 8.

le sujet demeure toujours enveloppé dans ses phénomènes, et par conséquent objet de perception immédiate, quoiqu'indirecte.

Mais c'est trop peu à l'homme de savoir qu'il est, il a besoin de savoir ce qu'il est. Il ne saurait se contenter de sentir que sa substance est une au sein de la multiplicité des phénomènes ; il veut encore découvrir la nature de cette mystérieuse substance.

Ici commence une étude nouvelle, très différente de la première et qui présente de sérieuses difficultés. Dans la première, il suffisait d'observer, ou plutôt de voir et de sentir ; car l'objet à observer n'était point au dehors de l'observateur, c'était le moi lui-même, transparent sous ses actes et ses phénomènes. Un tel objet tombe directement sous le regard intérieur de l'âme.

Il n'en est plus de même quand il s'agit de déterminer l'essence du sujet pensant. Les essences ne se touchent pas, ne se voient pas ; ni les sens, ni la conscience, ni l'intelligence ne sauraient les atteindre : cette connaissance plus intime relève du raisonnement, qui, à son tour, doit s'appuyer sur les faits.

Toutefois, la conscience, bien interrogée, nous permet d'ajouter quelque chose à ce qui a été dit sur la substantialité du moi. Le moi est *un*, mais d'une unité de *composition*, et non pas de *simplicité*.

Les partisans de la simplicité se divisent en deux écoles : les uns, avec Platon, avec Descartes, Kant et Rosmini, ne voient en nous que la pensée ou la conscience ; les autres, à la suite de Condillac et de M. Taine, ramènent tout à la sensation transformée. « Partant de cela même, que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute la nature ou l'essence n'est que la pensée [1]. »

1. Descartes, *Méditation* 6e. — Cf. Platon, *Alcibiade* ; Kant, *ubi suprà*.

M. Taine tient précisément le langage contraire : « Un flux et un faisceau de sensations et d'impulsions qui, vues par une autre face, sont aussi un flux et un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit. [1] »

Le moi, comme la nature, est moins simple que ne le font les théories idéalistes et les théories positivistes, nous le disions tout à l'heure : il est réellement un, mais d'une unité de composition.

Et d'abord, le sens intime donne un démenti formel à l'assertion cartésienne qui représente le moi comme « une substance dont la nature ou l'essence n'est que de penser ». Car nul ne peut dire, avec le philosophe français : « Je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence sinon que je suis une chose qui pense. »

Au contraire, la première chose que j'aperçois en moi, c'est mon corps. Est-il malade ? oppose-t-il quelque obstacle à ma volonté ? Je le sens aussitôt. Eprouve-t-il la sensation du bien-être ? seconde-t-il mes desseins par sa vigueur ou son agilité ? Je le sens aussi. Se nourrir, palper quelque chose, se mouvoir, respirer un parfum, à son gré, ne sont pas des actions très relevées ; penser et vouloir est plus noble : mais les premières actions sont humaines au même titre que les secondes, et je ne saurais douter qu'elles soient miennes, que leur principe fasse partie du moi, aussi bien que le principe de la pensée et des déterminations volontaires.

D'un autre côté, s'il n'y avait en moi que l'organisme, je ne saurais expliquer ces idées qui le dépassent visiblement et par lesquelles je m'élève au-dessus du temps et de l'espace, toutes ces notions qui saisissent l'immuable, l'absolu, l'idéal, l'infini, tandis que, livrée à elle-même, partout et toujours la matière se voit resserrée dans d'étroites limites, sans pouvoir s'affranchir du mouvement ni atteindre autre chose que le concret et le sensible. Je ne m'expliquerais pas davantage la faim des biens immatériels qui me tourmente

1. *L'intelligence*, préf., p. 9-10 ; Kant, *ut suprà*.

sans cesse, l'amour du devoir plus fort que l'amour du plaisir, le sentiment plus puissant que la passion, la liberté maîtresse de tous mes instincts[1].

Je ne m'expliquerais pas non plus deux propriétés du moi que j'ai précédemment établies, à savoir mon unité et mon identité immuable. Car la matière est essentiellement étendue et multiple et, dans les êtres vivants, elle est entraînée dans un tourbillon où elle se renouvelle à chaque heure ; si bien que la science peut fixer la date de l'entière disparition des premières molécules.

Nous voilà conduits à la conclusion formulée par S. Thomas en termes si précis. On peut définir l'homme : la résultante de l'âme et du corps, comme un composé de deux éléments qui n'est ni l'un ni l'autre : *Ex corpore et animâ dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus tertia res constituta, quæ neutra illarum est*[2].

2. — Il y a dans l'homme deux principes dissemblables et même contraires, un corps et une âme, et ces deux principes se trouvent si étroitement unis qu'ils ne forment qu'un seul être substantiel ; car nous avons également conscience de ce qui ce passe dans le corps et de ce qui se passe dans l'âme, phénomène absolument impossible à expliquer dans l'hypothèse où les deux composants formeraient deux substances complètes, unies d'une union purement accidentelle.

L'opinion dualiste vient se heurter contre un second témoignage du sens intime. Le moi s'attribue à lui-même et au même titre les phénomènes qui relèvent du corps et ceux qui relèvent de l'âme seule ; il dit : je souffre, je marche, je suis agile, comme il dit : je pense, j'hésite, je veux.

Au surplus, la matière et l'esprit se prêtent un mutuel

1. S. Thomas décrit ainsi le tourbillon vital: « Si consideratur caro secundum *speciem*, id est secundum quod est formale in ipsa, sic semper manet quia semper manet natura carnis et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideratur caro secundum *materiam*, sic non manet, sed paulatim consumitur, et restauratur ; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in ejus locum substituitur » (*Sum. theol.*, I, 119, 1).

2. *De ente et essentia*, c. 3.

concours et collaborent à la même œuvre ; dans la vie végétative, dans la sensation, dans la passion et le mouvement, le concours des organes est manifeste et l'action de l'âme se révèle par les signes les moins équivoques. Or S. Thomas nous apprend que l'unité d'action accuse l'unité de principe, deux êtres différents ne pouvant produire une seule et même action [1].

Mais comment expliquer le mystère de l'union substantielle ? C'est chose impossible si l'on n'admet que l'un des deux composants reçoit de l'autre le principe de ses propriétés et de son être ; hors de là, nous avons en présence deux être indépendants, c'est-à-dire deux substances complètes.

Mais si l'un des deux communique à l'autre sa vertu, s'il le façonne et le modèle non pas seulement à la surface, mais jusque dans son fond et son type essentiel, l'unité substantielle sera pleinement sauvegardée.

Le corps est-il capable de remplir un tel rôle dans le composé humain ? Le sensualisme l'affirme, mais il s'en faut bien que le sensualisme dise vrai. Comment la matière expliquerait-elle les fonctions supérieures que l'on remarque dans l'homme, la pensée, le sentiment, les déterminations du libre arbitre ? Cela est d'un autre, et n'a point de rapport avec elle.

La matière est-elle au moins en mesure d'expliquer les fonctions inférieures du composé : la vie, la sensation, la passion, le mouvement ? Peut-elle rendre compte de l'u-

1. « Impossibile est quod eorum quæ sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundùm quod egreditur ab agente. Multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum ; sed ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum : cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quod quorum sunt diversæ formæ et virtutes, et operationes esse diversas. — Quamvis autem sit animæ aliqua operatio propria, in quâ non communicat corpus, ut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi ; hæc enim accidunt secundùm aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis ; ex quo patet quod simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex animâ et corpore unum fieri, et quod non sint secundùm esse diversa. » (*Cont. Gent.*, l. II, c. 57.)

nité et de l'identité du moi? Pas davantage, la preuve en a été faite déjà [1]. Laissée à elle-même, la matière est passive, inerte, multiple, changeante, indéterminée, indifférente à tous les états et à toutes les formes. C'est elle-même qui le prouve, puisqu'on la voit successivement revêtir les formes les plus diverses.

Il faut donc qu'un principe simple, nettement caractérisé, immuable, laborieux et toujours en acte, s'unisse étroitement à elle, la fixe dans une espèce, la façonne sur un type déterminé, lui communique, en un mot, quelque chose de son être et de sa vertu. Ce principe formel ne crée pas la matière, puisqu'au contraire il la suppose, mais il se mêle à elle, l'organise lentement, d'après un plan déterminé, et la fait être ce qu'elle est. De cette union résulte une substance complète réellement une, parceque, malgré la dualité des composants, la source de l'être est une [2].

Dans un minéral quelconque, on trouve de l'étendue et des forces : l'unité dans l'étendue et l'activité dans la masse ; c'est notre principe formel qui les explique.

Dans la plante, c'est une âme inférieure qui donne l'unité, l'activité et la vie ; dans l'animal, c'est une âme sensible qui fait tout cela et qui, en outre, préside à la sensation. Dans l'homme enfin, c'est une seule et même âme, l'âme raisonnable, qui trouve dans sa vitalité plus intense de quoi produire tous ces effets et réserver l'énergie nécessaire aux fonctions plus hautes de l'esprit. La raison en est que le parfait contient tout ce qu'il y a de puissance dans l'imparfait : *Perfectius continet imperfectius*, et que les formes supérieures font par un seul principe ce que font les formes inférieures à l'aide de plusieurs principes : « *Perfectior » forma facit per unum omnia quæ inferiores formæ*

1. V. *suprà*, p. 16.

2. « Ad hoc ut aliquid sit forma substantialis alterius duo requiruntur, quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma ; principium autem dico non *effectivum*, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse ; et hoc est esse in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse, ex materiâ et formâ constans. » (*Cont. Gent*, l. II, c. 58.)

» *faciunt per diversa, et adhuc amplius*. Puta, si forma » corporis inanimati dat materiæ esse, et esse corpus, » forma plantæ dabit et hoc, et insuper vivere. Anima vero » sensitiva, et hoc, et insuper sensibile esse ; anima vero » rationalis, et hoc, et insuper rationale esse[1]. »

Il est donc absolument inutile d'admettre dans l'homme des âmes ou des formes inférieures pour expliquer la sensation, la vie végétative et les propriétés physiques.

Ces formes inférieures ne serviraient à rien, puisque l'âme raisonnable se trouve parfaitement en mesure de remplir leur tâche. Bien plus, elles ne pourraient manquer de porter atteinte à l'unité substantielle du composé humain, dont on ne se rend compte que grâce à l'unité du principe formel. « Si præter animam intellectivam », dit excellemment S. Thomas, « præexisteret quæcumque alia forma subs» tantialis in materiâ, per quam subjectum animæ esset ens » in actu, sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, » et per consequens, quod non esset forma substantialis[2]. »

Nous tenons enfin la clef du problème. L'homme est *double*, et c'est ce qui explique la multiplicité de ses puissances, la diversité de ses tendances, et la continuité, assez étrange au premier abord, des combats qui se livrent en lui entre la partie inférieure et la partie supérieure. Mais l'homme est *un* aussi, et c'est ce qui rend compte de l'immuable identité de son être, et de cette admirable harmonie qui résulte de la hiérarchie des tendances et du concours de toutes les facultés vers un but commun.

(*A suivre*). P. VALLET

1. *QQ. dispp. de spirituali creatura*. a. 3.
2. 1ª. q. 76, a. 4, c.

LE SENTIMENT MORAL[1]

LE NÉCESSAIRE, LE CONTINGENT ET LA LOGIQUE

12. *La logique : comment ses lois sont nécessaires. — Résultat de la division de la matière.*

En présence de cette multitude d'objets entre qui sont distribuées avec une inconcevable variété les qualités, nous sommes obligés de comparer, d'associer et de séparer, d'analyser, de généraliser, de faire des séries de ressemblances, des enchaînements de causes, cherchant sans fin les rapports, entre deux objets, de leurs qualités, cause, but, bien, beau.

Nous nous demandions comment il se fait que nous ne voyions pas tout, que le peu que nous voyons soit vu autrement qu'il n'est. Pour la physique, la matière divisible ne livre à la sensation que les objets voisins, que la perspective courbe pour les faire aboutir en un point où a lieu la vision. Pour la métaphysique, les qualités distribuées aux objets de la matière divisible aboutissent à une sorte de point métaphysique où a lieu l'intelligence, où, par une brisure comme celle de la perspective, l'intelligence, divisée comme la nature qu'elle perçoit, s'appelle pensée, et voit des morceaux de la vérité qui s'appellent propositions. Les qualités, en se distribuant dans la matière, se prêtent à ce morcellement, l'imposent à notre intelligence.

Notre logique a un vice fondamental. Elle n'est pas la logique de l'intelligence totale que nous devrions avoir, mais celle de l'intelligence brisée et morcelée, des pensées, des propositions. Elle est une logique non réelle, mais formelle, non de la réalité et de la nécessité des objets, mais de la forme qu'ils prennent accidentellement dans notre esprit : elle est

1. Voir *Annales* d'août et de septembre.

adaptée aux formes des propositions, aussi déviées et fausses que celles de la perspective.

La division de la matière fait que l'intelligence, au lieu de posséder tout l'intelligible, n'en voit que des petits fragments ; c'est ce qui explique la pensée. La philosophie ne peut se poser de question plus intéressante que celle-là : « Pourquoi n'ai-je que des pensées ? Pourquoi, au lieu de voir la réalité objective, tout ce qui existe, tous les objets tels qu'ils sont, ne vois-je qu'une partie, et quelle partie ! non pas même un objet, mais des côtés, des fragments d'objet, un à un, successivement ? Ce n'est pas même le fragment lui-même que je touche : je n'atteins, je ne manie qu'une enveloppe, une proposition ; rien ne s'approche de mon intelligence sans être défiguré par la proposition. »

Il y a donc l'objet et la pensée de l'objet, sous cette figure étrange qui est la proposition. Si mon intelligence embrassait tout ce qui est comme il est, l'universalité, je n'aurais pas de pensée. Possédant tout à la fois, mon intelligence serait immobile et définitive. La pensée vient de ce que le partiel seul passe dans le cône lumineux où je ne sais quelle force impatiente et curieuse l'agite et précipite sa marche, pour faire arriver plus de ces fragments sous le regard qui ne voit que des fragments. Si j'embrassais l'universalité, il n'y en aurait pas deux, une objective, réelle, permanente, une subjective, morcelée, successive : cette dernière serait un double inutile. Si je voyais tout, pourquoi ne pas voir ce tout directement, où il est, au lieu de le voir où il n'est pas, dans l'esprit ? A quoi bon une représentation de ce qu'on voit directement ? Si j'étais une intelligence parfaite, je n'aurais pas de pensée ! La pensée est le roulement du partiel, le mouvement des fragments qui se succèdent ; elle est une imperfection !

13. *L'intelligence a pour objet les rapports du nécessaire et du contingent. — Le sentiment a pour objet le nécessaire.*

Mais n'est-il pas peu sûr de dire que la pensée est un dou-

ble de l'objet? Le scepticisme et l'idéalisme attendent ici l'imprudent philosophe. « Qui te dit, puisque tu ne connais que ta pensée, qu'elle a un objet? Qui te dit, puisque tu reconnais que ta pensée ne ressemble pas à l'objet, que tu peux savoir comment est l'objet? » Je ne dis pas que ma pensée est un double, qu'il y a deux choses égales, l'objet et la pensée, mais deux choses très inégales, une universalité objective et un fragment subjectif. J'ai dit tout le contraire, à savoir que, dans l'état de perfection, la pensée serait un double inutile, mais aussi qu'alors il n'y aurait pas de pensée, et que, dans notre état d'imperfection, il y a un objet, qui est l'universalité, et une pensée, qui n'est pas un double, mais une partie infinitésimale défigurée.

Nous pourrions tenir tête au scepticisme et à l'idéalisme et les embarrasser à notre tour. Puisqu'il n'y a dans la pensée que des fragments, comment se fait-il que je connaisse l'universalité? Je n'ai vu entrer qu'un grain de poussière, et je vois tout l'univers! Vous ne connaissez donc pas toutes les entrées de la maison? Il n'y a pas en notre âme que des pensées, ni que l'intelligence, car ce que nous appelons ainsi ne s'occupe que des pensées. Qui donc voit, juge les pensées? Qui a reçu la première, si ce n'est un hôte qui avait devancé son arrivée? Cet hôte, moins visible que l'intelligence, car il s'agite moins, s'occupe plus du permanent que du successif, plus du nécessaire que du contingent, plus des qualités que des rapports. Nous le retrouverons, et il nous dira son nom.

Les idées ne sont pas des doubles; tous ces problèmes que discutèrent Malebranche et Arnaud, Locke et Leibnitz, ce dossier du procès séculaire dont Reid s'est fait le rapporteur, ne nous montrent que des difficultés imaginaires. Il y a la réalité objective, l'universalité, c'est-à-dire tout ce qui est comme il est. Et en outre, qu'y a-t-il dans l'esprit? Un double? Non. L'universalité, c'est tout; et ma pensée, ce n'en est qu'une partie minuscule. Ma pensée, qui n'est pas le double de tout, n'est pas même le double de cette partie; elle en est différente; elle a pris une figure qui n'existe pas dans le réel: le réel s'y retrouve, mais défiguré dans la

proposition, comme l'avenue est défigurée par la perspective dans son image.

Ici il faut revenir sur ce que nous avons dit plus haut : la forme et le reste des rapports n'existent que dans l'esprit. L'universalité se compose donc de l'éternel nécessaire, qui à lui seul est invisible, de la matière, qui n'est rien sans la forme et les rapports, de la forme et des rapports, qui ne sont rien sans la matière. En s'unissant dans l'esprit, ces trois éléments font jaillir la pensée, comme la lumière électrique entre les charbons. La pensée n'est pas plus un double des éléments que la lumière électrique n'est un double des charbons. La sensation, qui révèle à l'esprit la matière, est un courant intermittent. Le sentiment, qui lui donne le nécessaire, est en contact permanent. La sensation est partielle ; le sentiment est total : tout le nécessaire invisible est là ; lui, il n'est pas divisible comme la matière. Du côté du nécessaire, l'âme est unie à l'universel nécessaire ; du côté de la matière, elle communique avec des parties infiniment petites de la matière divisible, avec les objets voisins, qui font briller un instant tout le nécessaire et que le nécessaire illumine, comme un éclair, de toutes ses lueurs.

Je vois le tout, et cependant je ne trouve dans ma conscience qu'une ou plusieurs pensées. Si je ne voyais pas le tout, je n'apercevrais même pas cette pensée. Elle n'est qu'une très petite part, défigurée par la proposition, de l'universalité : comment connaîtrais-je cette universalité, et même comment comprendrais-je cette part comme liée à tout, comme n'ayant de sens que par ces rapports à l'universalité, si celle-ci ne m'était connue elle-même d'une autre manière ? Je sais maintenant comment cette universalité peut être présente, sans que mon intelligence la voie, sans que j'en aie conscience. Mon intelligence ne perçoit que les pensées ; or, l'universalité est trop grande pour entrer dans des pensées ; elle est connue directement, et non par les pensées, qui ne contiennent que le partiel. De même, dans la physique, la force universelle échappe aux sens, qui n'aperçoivent qu'une petite part là où, troublée par un corps, elle entre en des vibrations qui nous mon-

trent la couleur, la chaleur : ce petit phénomène suppose toute la force. La pensée est seule présente à l'intelligence à l'occasion d'un corps, mais elle suppose l'universalité qui vibre autour de ce corps.

La sensation, l'intelligence n'aperçoivent que des petites choses qui remuent, le changement. Il faut que ce qui n'était pas soit, ou que ce qui était cesse, pour que la sensation ou l'intelligence voient. Quant à l'immuable, au nécessaire, à l'absolu, quant aux qualités qui, comme qualités, sont toujours les mêmes, l'intelligence ne les voit pas : elle ne voit que leurs rapports à ce qui change. L'immobile n'est pas sensible à la sensation, l'immuable n'est pas visible à l'intelligence.

On connaît donc sans l'intelligence. Ce qui est le principal n'est pas connu par l'intelligence. Si nous disons un jour qu'il y a une faculté qui connaît sans qu'on l'aperçoive elle-même, sans qu'on aperçoive ce qu'elle connaît, on ne nous fera plus cette objection : « Comment pouvez-vous dire que nous avons une connaissance sans en avoir conscience? » On n'en a pas conscience parce qu'elle ne peut se morceler, se rapetisser dans la figure d'une proposition, parce qu'elle ne se met pas en pensée ; et elle ne se met pas en pensée parce qu'elle est l'immuable, le nécessaire. Nous la voyons directement, sans la répercussion, sans la réflexion de la conscience. Elle existe certainement, parce que sans elle nous ne percevrions pas même la pensée, comme sans la forme insensible il n'y aurait pas de phénomène sensible. Nous ne verrions rien si, au-dessus de notre atmosphère lumineuse, ne s'étendaient, entre les soleils, les vastes solitudes de l'éther obscur. Nous dépasserons l'atmosphère, nous franchirons l'abîme, nous entrerons dans le royaume de l'absolu.

Où est donc cette universalité ? Puisque notre pensée partielle, intermittente, n'en saisit que des fragments qu'elle lâche aussitôt, où est le surplus immense du monde métaphysique? Le monde physique, avec ses formes, n'existe que pour les esprits, paraît et cesse en même temps que nos pensées. Le monde métaphysique, où règne le néces-

saire, existe-t-il, périt-il, se refait-il autant de fois qu'il y a d'hommes, autant qu'il y a de pensées dans les hommes? Pendant que les hommes cessent d'y penser, où subsiste-t-il permanent? Dans l'esprit de Dieu? Nous ne croyons pas à la vision en Dieu; ce n'est pas là que nous le voyons; nous n'assistons pas au conseil des Trois Personnes.

Que l'œuvre de Dieu est donc admirable! que son artifice pour faire de cette matière, de cette poudre vaine, un instrument d'ignorance et d'erreur est surprenant, puisque les plus puissants métaphysiciens ne peuvent se défaire de l'illusion, et que, même quand ils croient voir Dieu, ils regardent la terre! Ils demandent où l'on voit la cause, l'ordre, la substance, l'être, la vérité. Nous sommes ici, disent-ils, Dieu est là: la vérité doit donc être là, non ici: ensuite elle viendra de là ici, elle sera en nous, en chacun de nous.

Où est la vérité? Elle est donc dans un lieu? Seule la matière est divisible: ce n'est que par rapport à ses divisions que nous concevons le lieu. Dieu n'est pas dans un lieu avec la vérité, que nous allons chercher et qui voyage ensuite d'esprit à esprit. Ni la vérité, ni les esprits ne sont dans un lieu: la vérité nécessaire n'a pas plus de temps que de lieu; elle ne s'acquiert pas, ne commence pas. Il y a des temps et des lieux pour les choses que nous voyons par les trous du cerveau, mais pour l'âme elle-même il n'y en a pas. Croyons-nous que c'est le lieu qui nous distingue de Dieu, que la distance du ciel à la terre est ce qui nous sépare du panthéisme? Il y a plusieurs esprits, et cependant l'esprit est une seule et même chose: nous, créatures de Dieu, nous sommes esprit comme Dieu. Il n'y a qu'une seule vérité nécessaire, et cependant il y a plusieurs esprits qui la possèdent: il n'y a pas d'esprit sans la vérité nécessaire.

Ce qui règne sur le monde, ce qui l'ordonne en descendant par des conséquences de plus en plus ténues jusque sous la poussière du contingent, c'est le nécessaire. Or, nous voyons le nécessaire, non parce qu'il est visible quelque part, ou parce qu'il y a une méthode pour le voir, des moments pour le regarder, mais par cela seul qu'il est nécessaire. Il est connu dès le premier instant, toujours et

partout, parce que, étant nécessaire, il est nécessaire qu'il soit dans les objets et en nous. Ce n'est pas par une conformité entre notre esprit et l'universalité que nous le voyons, mais parce que c'est le même nécessaire qui est en l'un et l'autre. Il n'y a pas deux infinis, ni deux nécessaires. On ne peut se demander si le sentiment, qui est la faculté qui perçoit le nécessaire, est un double du nécessaire, comme on s'est demandé si la pensée était un double des objets finis.

14. *La logique s'appuie-t-elle sur le nécessaire?*

Nous voyons le nécessaire nécessairement. Nous pouvons maintenant apprécier notre logique, en la mettant en face de ce principe. Tous les hommes, même les esprits incultes, bornés, les enfants, ont une logique naturelle, qui précède et supplée très bien notre logique savante : la logique naturelle soutient parfaitement la comparaison avec la logique artificielle. C'est un fait : comment l'expliquera-t-on ? Supposerons-nous que toute logique est un art, une chose à part fournie par la nature aux hommes pour l'appliquer à mesure que se présentent les phénomènes, comme elle fournit des dents aux carnivores ? Non. L'esprit n'applique pas un art, des principes, des règles, des axiomes à chaque objet qui se présente, mais il voit dans chaque objet le nécessaire qui s'y trouve : de même, il n'a pas un art des couleurs pour l'appliquer aux objets et les voir gris, verts, jaunes, mais il voit chacun gris, vert, jaune, parce qu'il appartient proprement à chaque objet de lui montrer sa couleur. Le nécessaire s'étend partout, et on le voit en chaque objet simplement parce qu'il y est. Nos jugements, nos raisonnements nous sont imposés par le nécessaire, qui est individuellement, particulièrement, en chaque objet, et, entre eux, dans chaque rapport.

La logique des savants n'est pas la logique naturelle. Elle trouve en dehors de la nature des axiomes, des principes, des lois, qu'elle applique ensuite à la nature. Elle se fait des axiomes, comme s'il y avait des formules dans la nature. Elle bâtit sur principes et s'inquiète de ce qu'ils sont indémontrables, comme s'il y avait des principes et

des démonstrations dans la nature. Ses constructions les plus solides s'appuient sur le général et l'universel, qui sont bons tout au plus pour le contingent, mais elle s'occupe fort peu du nécessaire. — Nous devons des explications aux disciples d'Aristote, qui comptent parmi les meilleurs défenseurs de la vérité et ont droit à des égards.

Vous prétendez, diront-ils, que notre logique est artificielle, non naturelle, que ses lois ne sont pas dans la nature, attendu qu'elle ne contient pas de formule. Mais les lois de la physique seraient niées avec autant de raison, puisqu'elles n'existent pas davantage dans la nature. — Sans doute, les formules ne sont pas offertes toutes faites dans la nature. Les besoins du langage nous font exprimer en mots et en propositions les lois de la nature ; mais il reste à savoir si la réalité correspond aux lois que nous formulons, si la nature nous autorise à les lui attribuer. Un philosophe qui laisse tomber de sa fenêtre un objet est fondé à dire qu'il rejoint le sol suivant la loi de la chute des corps ; mais, lorsqu'il descend son escalier pour aller le chercher, il aurait tort de prétendre que le procédé, pourtant universel, par lequel les hommes descendent du haut d'une maison dans la rue au moyen de marches ou de barreaux, est une loi de la nature.

Nous ferons une distinction plus importante. Les lois de la nature sont universelles, mais elles ne sont pas nécessaires : il est permis de supposer qu'au temps de la nébuleuse, alors que la matière rudimentaire était uniformément étendue et qu'il n'existait pas même de globe de la grosseur d'une noisette ou d'un grain de sable, il n'y avait pas de loi de chute des corps : le mouvement stationnait encore dans le néant. Or, nous prétendons, et nous espérons le faire voir clairement plus tard, que seul ce qui est universel, mais non nécessaire, quoique en rapport avec lui, peut entrer dans une formule et s'énoncer comme loi ; mais que ce qui est pur nécessaire n'est pas susceptible de forme, ne s'exprime pas, ne peut être mis en loi. Le nécessaire fait les lois, leur confère l'autorité, donne à elles la solidité, à nous la certitude ; mais il est trop grand pour

entrer lui-même dans la loi : il est éternel, absolu, n'a pas besoin de loi, ne peut pas être exprimé ; et il n'est pas utile qu'il le soit, puisqu'il est nécessaire ; il est comme il est.

Il y a lieu d'exprimer les lois physiques, les lois morales, parce que les phénomènes, les actes humains pouvaient être autrement : il n'y a pas de loi du bien éternel, source de notre morale, parce qu'il est absolu. Nous disons que les lois morales pouvaient être autrement, attendu qu'elles sont l'application du bien éternel et nécessaire à notre humanité temporaire et contingente. Dieu aurait pu nous créer dans une autre situation, avec des corps assujettis à d'autres besoins, car situation et besoins sont contingents : il nous a faits infirmes, en proie à la douleur, à la faim, soumis à l'enfance, à la vieillesse, à la mort. Cette situation crée des devoirs, des lois, qui auraient été différents s'il nous avait faits incorruptibles et glorieux, mais qui n'en viennent pas moins du bien immuable, absolu, qui en sont la conséquence rigoureuse et sont aussi impératifs que le bien lui-même. Le bien est non seulement absolu, mais infini ; et, si la puissance de Dieu peut faire une multitude de créations, il peut faire une multitude de morales, variées, mais non contradictoires, ni même différentes, qui ont l'unité et l'absolu du bien immuable. Sans sortir de notre monde, c'est le même bien immuable qui fait que l'époux doit aimer l'épouse et ne doit pas aimer une autre femme ; la loi est contraire, non contradictoire : elle est une. De là viennent l'utilité d'exprimer les lois et la difficulté de les appliquer aux situations de la vie, de résoudre les cas de conscience, pour la loi naturelle, et de juger les procès, pour la loi civile.

Les choses peuvent être dans la nature sans y être à l'état natif ; tels sont le fer, la rose, une robe de lin. De même les lois sont dans la nature, quoiqu'elles n'y soient pas à l'état natif, toutes formulées, comme Bain demandait qu'elles fussent pour y croire, écrites sur un cadran suspendu entre ciel et terre. Mais du moins faut-il qu'elles soient naturelles, et non artificielles, sans conformité avec la nature, la suppléant gauchement ou la contrariant. Les vraies lois de la matière contingente sont en relation avec

nos besoins temporaires; il y en a une bien visible entre les fonctions de notre corps et notre milieu. Les lois morales sont en relation avec nos esprits en tant qu'unis à un corps et assujettis à certaines actions. Toutes les lois, morales ou physiques, sont une application du nécessaire, du bien et de la sagesse absolus, mais non au même titre : dans les lois morales, le nécessaire domine le contingent ; tandis que, dans les lois physiques, il y est pour ainsi dire subordonné et est plus souvent caché que visible.

15. — *La logique réelle et la logique formelle.*

Il s'agit de savoir si les lois de la logique savante sont naturelles ou artificielles.

Ses prétentions ne sont pas petites. Elle était persuadée d'abord qu'elle était l'organe universel, qu'elle servait aussi bien à découvrir qu'à démontrer : c'était au temps où l'on ne découvrait rien. Il n'y a pas plus de trois siècles que l'on a reconnu que la déduction n'était pas propre à l'invention. Quant à l'induction, les droits d'auteur de la logique sont contestables, car elle n'a fourni que des règles insignifiantes et, pour le principe fondamental, elle n'a pas su l'inventer. Quelques-uns sont persuadés que Stuart Mill a été l'Aristote de l'induction : si c'était vrai, on pourrait dire de la logique inductive ce qu'on a dit de la poésie et de l'éloquence dans l'antiquité ; c'est après que le règne des grands poétes et des grands orateurs a eu pris fin que sont venues les poétiques, les arts oratoires qui ne leur ont servi à rien.

En ce qui concerne la démonstration, on ne peut nier qu'un principe lui étant donné, la logique ne le lie convenablement aux conséquences. Mais le principal n'est-il pas de trouver les principes. On ne s'est même pas demandé auquel des deux appartenait ce rôle, de la logique ou de la métaphysique. Mais il ne paraît pas convenir à la première, attendu que, tout en disant que sa fonction est de démontrer, elle avoue elle-même que ses premiers principes sont indémontrables. Elle est un ouvrier qui a des procédés empiriques pour attacher, qui fait de solides attaches entre les objets, mais qui, arrivé au dernier qui tient la chaîne, ne

rend plus aucun service ; il lui faut du vide, un intervalle, pour mettre son attache. « Le roc n'est pas solide, dit le philosophe, car la logique ne peut passer la main derrière, dans le vide, pour fixer son attache ; il est indémontrable. »

La logique ne peut rien découvrir, ni les lois physiques du contingent, ni les lois métaphysiques du nécessaire, ou les premiers principes, parce que le nécessaire n'a pas de phénomènes visibles et que ses lois sont incompréhensibles. Le sentiment de la nécessité suffit, car il n'y a rien de plus certain que ce qui est nécessaire, et rien de plus nécessaire que le nécessaire lui-même.

La logique ressemble à une famille, qui aurait jadis possédé toute la province, mais dont la fortune aurait fait passer les biens dans des mains étrangères et qui est réduite, pour vivre, à faire un modeste métier manuel, à attacher les objets brisés, et qu'on voit recoller les assiettes qui servent aux festins des matérialistes.

Sa prétention de poser les premiers principes n'est plus qu'un souvenir de famille. Parmi ces principes, il y en a d'anciens et de nouveaux, tel que celui des indiscernables, établi par Leibniz qui, toujours bien informé des nouvelles célestes, ainsi qu'on le voit par son optimisme, affirmait que Dieu ne se sentait pas capable de créer deux êtres semblables, attendu qu'il n'aurait pu ensuite les distinguer l'un de l'autre. Ne considérons que le premier principe, premier par son antiquité et son importance, celui d'identité et de contradiction. Ce principe est-il véritablement dans la nature ? De quelle nature s'agit-il ? Non de celle de la matière, mais de celle de l'éternel, du divin. Or, correspond-il à la dignité divine ? Pouvons-nous supposer qu'il est dans la pensée de Dieu, que ce soit en vertu de ce principe que Dieu est comme il est, et qu'il a fait les choses comme elles sont ? A-t-on véritablement mis l'esprit humain en possession de la vérité mère de toutes les autres, quand on lui a remis solennellement cette formule : Une chose ne peut à la fois être ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. Ceux qui l'ignorent, un Scythe qui vendait des chevaux aux soldats d'Alexandre ou un paysan de Basse-Bretagne, ne raisonnent-ils

pas parfaitement sur leurs intérêts ? Et ceux qui la savent, un philosophe qui réfute Hegel tire-t-il sa confiance de la formule, ou d'une certaine autre chose qui donne la certitude à la formule et dont celle-ci n'est que le signe, à peine plus en rapport avec son objet que le signe *equus* ne l'est avec l'animal cheval ? On ne peut dire qu'avant la découverte d'Harvey le sang ne circulait pas dans les veines des hommes, et qu'avant celle du principe d'identité l'on ne raisonnait pas juste : la première a eu de grandes conséquences, et cependant il ne s'agit que de la matière contingente : la deuxième touche au nécessaire, devrait étendre son influence sur tout, et cependant nous serions bien embarrassés d'en désigner une conséquence.

Le domaine inaliénable de la logique, son majorat, c'est l'enchaînement des vérités de tout ordre. Tout tient sa valeur du nécessaire : il appartient à la logique d'en suivre le réseau qui, comme celui des veines et des nerfs, porte la vie et le mouvement dans l'univers, du cœur et du cerveau, de la sagesse et de l'amour divins, jusqu'au fond des globes et au plus profond de nos pensées. La logique est comme les valvules qui chassent le sang de conséquence en conséquence, comme les ganglions qui ramifient les faisceaux de fibres, rapports du nécessaire au contingent, que nous appelons l'être, la substance, la cause, l'unité, la ressemblance, l'ordre, l'harmonie, le but, le beau, le bien.

Ici sont les vraies lois. La matière contingente offre des lois véritables, mais que l'expérience seule peut constater, parce qu'elles sont éloignées du nécessaire : la loi signifie seulement qu'un phénomène est ainsi. Le nécessaire ne montre ni phénomènes ni lois ; mais entre lui et le contingent se trouvent autant de lois que de séries d'êtres et d'actes, de phénomènes et de situations. Ces lois ne signifient plus que le phénomène est ainsi parce qu'il est ainsi, mais qu'il est ainsi parce qu'il doit être ainsi en vertu d'un rapport : cause, unité, ordre, bien et autres. L'expérience ne conduit plus la raison ; c'est la raison qui conduit l'expérience. L'invention et la démonstration ont une voie uni-

que, qu'elles suivent en sens contraire, le réseau du nécessaire.

Nous nous demandons si les lois de notre logique savante sont bien celles que nous venons de représenter : il est permis d'en douter. Nous donnerons une idée de leur défaut par une comparaison. La loi morale naturelle porte légitimement son nom, car elle exprime fidèlement la nature : elle montre les rapports du bien absolu avec les actes contingents que nous avons à faire ou à éviter. En outre, il a été utile de faire des lois civiles qui formuleraient et sanctionneraient quelques-unes de ces lois. Si l'on étudie la jurisprudence, on verra, non sans étonnement, que la loi naturelle est ce dont elle s'occupe le moins. Dans la loi civile une fois formulée, elle ne voit qu'un texte, dont elle cherche le sens à l'aide d'autres textes d'anciens monuments de la jurisprudence ou d'articles auxiliaires, énormité qui a son excuse dans la crainte de refaire les lois, au lieu de les appliquer. Le légiste finit par être entraîné si loin de la morale, qu'il l'a perdue de vue.

Or, la logique, qui devrait être aussi près de la nature que la loi morale naturelle, en est aussi éloignée que la loi civile. Elle aussi est formelle ou formaliste, n'est établie que sur les mots, non sur les choses : elle est au deuxième degré, laissant entre elle et la vérité un vide, la place vacante du premier degré, où elle aurait dû se serrer à la nature, à côté de la loi morale naturelle.

Le nécessaire est dans les choses ; la logique ne s'occupe que des mots : ceux qui établissent une logique et nient la métaphysique font une œuvre vaine et contradictoire. Il n'y a de fondement que le nécessaire : mais il est indémontrable. La démonstration exige une forme ; l'intelligence ne saisit rien que sous une forme : or l'absolu n'entre pas dans une forme. Il ne peut se mettre en proposition. Il n'a pas de forme, parce que toute forme est mêlée de contingent, est un rapport du nécessaire au contingent, et n'est plus le nécessaire pur.

Tout premier principe, par cela seul qu'il est exprimé, qu'il se donne comme premier principe, qu'il a pu entrer,

pour se faire voir, dans la forme d'une proposition, n'est qu'un deuxième principe: croire qu'il donne sa certitude au reste, c'est croire que la première marche d'un escalier donne la solidité à la terre. Si la logique croyait tirer le nécessaire des choses pour l'y remettre avec plus ou moins de bonheur, il n'y aurait que demi mal, mais elle le tire de ses propositions pour le donner aux choses. Aussi faut-il savoir la logique formelle avant de juger des choses, précaution aussi indispensable que d'avoir la notion de couleur pour avoir la sensation. Elle tire le nécessaire des mots, des propositions, de la manière de combiner les propositions, c'est-à-dire de la quintessence du contingent, du contingent double. Toutefois, il faut être juste, et convenir qu'il y a effectivement une nécessité, venant des infirmités de notre nature, de donner certaines formes aux propositions, comme il y en a une d'avancer les lèvres pour prononcer l'U, et une aussi, pour le manchot, de ne se servir que d'un bras.

Les positions de la matière ne produisent que quelques sensations de son. Nos organes, qui sont le meilleur instrument, n'en obtiennent qu'une trentaine: c'est avec cela que nous faisons nos mots. Notre courte haleine exprime par des mots également menus l'infini et le brin d'herbe. Un grain de poussière représente un monde; une goutte d'eau dans le creux de la main, l'immensité de la mer; un son aussitôt éteint, l'éternité. Comment croire que ces mots, qui traduisent si mal notre pensée, équivalent à la réalité même des choses!

De même que, pour faire passer par une étroite ouverture un objet d'une grandeur démesurée, il faudrait le briser, ainsi pour faire entrer dans le langage la vérité manifestée dans la création, l'immense univers charpenté du fer de la nécessité, on le met en pièces, ou plutôt on gratte et on détache quelques petits fragments, dont quelques-uns seulement passent à la fois à travers la pensée et entre nos lèvres.

Sans doute, les mots sont attachés aux choses. De même que le corps uni à l'âme possède la vie, les mots, signes des

choses comme le corps est signe de l'âme, possèdent la chaleur et le mouvement des choses : il y a des mots vivants. Ils sont organisés, ont des membres, prennent un corps dans la proposition. Mais cette vie est rapide comme la pensée. Organisations éphémères, ils s'éteignent avec le souffle, et ont vécu entre deux aspirations. Ce sont ces ombres qu'embrasse la logique ; c'est avec cette poussière qu'elle construit ses monuments ; c'est à la forme de ces signes qu'elle emprunte sa solidité. — Toi, proposition synthétique, tu contiens déjà ce que je cherche : c'est moi qui l'y ai déjà placé, avant de demander à la nature si elle l'a mis en toi : je m'en aperçois au moins. Tu ne tromperas pas plus longtemps un aussi habile homme que moi. — Ainsi la logique est formelle, non réelle ; au lieu d'être un chapitre de la métaphysique, elle n'est qu'un appendice à la grammaire.

Mais la logique n'est pas même formelle, elle n'est qu'artificielle. Ce ne sont pas les formes des propositions, du moins données par la nature, qu'elle nous donne à examiner, mais la place et la combinaison des propositions. Pouvons-nous connaître la vérité ? Nous allons le savoir, non en la regardant, en l'interrogeant, mais en rangeant dans un certain ordre les propositions générales et particulières comme des dominos. La mécanique voit avec envie ce chef-d'œuvre de l'esprit humain. — Eh ! de quoi donc la science rit-elle ? Ne ferait-elle pas mieux de nous imiter, et, pour pénétrer les secrets de la nature, d'effeuiller des fleurs artificielles, de disséquer des automates, des poupées de carton !

Tournons-nous maintenant vers la science.

16. — *La science doit regarder le nécessaire, non le contingent.*

Nous allons troubler sa gaieté méprisante. Pour étudier la nature, lequel des deux faut-il regarder, du contingent ou du nécessaire ? A cette question la science expérimentale répond : « C'est le contingent. » Elle se trompe. Ce qu'il faut observer, ce qu'elle observe elle-même, c'est le nécessaire.

L'astrologie n'était pas une science, parce qu'elle ne tenait pas compte du nécessaire. Le même motif rend aussi ridicules les visions de notre temps, la phrénologie et la nouvelle psychologie. Mais l'on se rappellera ici que nous avons dit nous-même qu'il n'y a dans la matière ni cause ni raison suffisante ; il n'y a que des conditions arbitraires établies par Dieu : la vibration n'est pas cause des couleurs ; il a plu à Dieu qu'elle en fût la condition. Il semble que l'on nous objectera à bon droit que nous ne faisons pas autre chose que les astrologues, sauf que nous étendons à tout ce qu'ils n'appliquaient qu'à la fortune des grands du monde, et encore qu'après avoir rabaissé la science expérimentale, nous la poussons à ses dernières limites, puisque, faute de reconnaître la raison suffisante et de connaître les secrètes volontés de Dieu, nous n'avons plus qu'à laisser faire une expérience crédule et désordonnée. Non, il n'y a pas de contradiction entre ces deux propositions : « Il n'y a pas de raison suffisante dans la nature », et : « Il n'y a de science que du nécessaire. » Nous les concilierons très bien.

La raison suffisante pas plus que la force n'appartient à la matière : nous l'avons dit. Mais nous n'avons pas dit qu'on ne les voie pas avec elle, et même grâce à elle. — Quelle différence existe donc entre ce système et l'opinion commune ? — Une différence complète, avec des conséquences considérables. Jusqu'ici la science a cru que la raison-mère de tous les phénomènes était cachée au plus profond de la matière, à qui elle appartenait. Au contraire, cette raison mère appartient à Dieu, et est au plus loin de la matière. La science, partie de la superficie, est persuadée que plus elle pénètre vers l'atome et la force, plus elle approche du secret. Nous croyons que plus elle descend dans cette profondeur obscure, plus elle s'éloigne de la raison, et qu'arrivée au fond, elle ne trouverait rien que du pur contingent insensible et incompréhensible, que ni la sensation ni l'intelligence ne pourraient saisir. Pour savoir, il ne faut pas descendre dans la nature, mais s'élever au-dessus d'elle. La science doit regarder le nécessaire pour comprendre le contingent.

Le contingent tire sa valeur du nécessaire. Le nécessaire plonge et se ramifie dans la matière contingente, où il porte la raison, comme le système des veines et des veinules de plus en plus menues dans le corps humain, où elles portent la vie. Depuis le cœur, où bouillonne le nécessaire pur et vivifiant, jusqu'à l'extrémité des rameaux invisibles, la raison va en se refroidissant, en diminuant. Elle atteint tout, en se cachant de plus en plus, visible dans les esprits, moins visible dans les corps attachés aux esprits, dans la vie, le sommeil, presque invisible dans la seule matière. Où le nécessaire finit, il n'y a plus rien à voir : c'est la vraie limite de l'univers.

La matière est comme rien sans le nécessaire, et le nécessaire n'existe que dans l'esprit. La forme et le mouvement n'existent que dans l'esprit. Dira-t-on : « Mais la terre, quand même toutes les intelligences d'hommes et d'animaux qui l'habitent viendraient à disparaître, n'en ferait pas moins son mouvement de forme elliptique » ? Ce mouvement, cette forme ne sont perçus, n'existent que dans des esprits, ne sont causés, n'existent que par un esprit.

Deux choses sont inaccessibles : le pur nécessaire, parce qu'il est divin, trop près de Dieu, et la pure matière contingente, parce qu'elle en est trop loin. Entre les deux est le domaine de l'intelligence. Là les qualités divines descendent, et en se glissant entre les intervalles de la matière divisée, elles rendent visible la multitude des objets et des êtres, des mouvements et des actions, et se rendent intelligibles elles-mêmes, comme les rapports du nécessaire au contingent, cause, être, unité, ordre, bien.

Nous avons donc trois voies pour parvenir aux choses, dans trois directions différentes : en haut, le sentiment, faculté du nécessaire, des qualités divines ; au milieu, l'intelligence, faculté des rapports compréhensibles du nécessaire avec le contingent ; en bas, la sensation, qui nous livre le contingent.

17. — *La science de la matière.*

La matière ne nous est connue que par la sensation. Si

nous avions pu la connaître elle-même par la raison, la sensation eût été inutile. L'existence de la sensation prouve à elle seule que la matière n'est pas nécessaire, que ses lois ne sont pas nécessaires. Nous prenons aux sensualistes, aux matérialistes, l'arme qu'ils ont entre les mains pour les vaincre ; c'est parce que la matière n'a rien de nécessaire, en d'autres termes, parce qu'elle est inaccessible à la raison, qui la connaîtrait aussitôt et naturellement si elle était nécessaire, que Dieu nous la fait connaître par la sensation.

En conséquence, tout ce qui est derrière la sensation nous restera toujours inconnu : elle est la limite du côté du contingent. Nous ne savons et ne saurons jamais que la couleur, la résistance, le goût, l'odeur, le son, la chaleur (nous ne parlons pas de la douleur, qu'on range à tort parmi les sensations, car elle ne nous apprend rien de la matière : elle a un rôle supérieur, celui de nous faire mériter). Notre industrie parvient à grandir ou rapprocher, ce qui est la même chose, les objets petits ou éloignés, les tissus et les astres: nous n'avons pas vu tout ce que nous pouvons voir, mais nous ne pouvons que voir; nous ne saisirons la force, si jamais nous y parvenons, que par la sensation.

Nous avons dit que nous n'avons à observer que le nécessaire et que nous ne connaissons vraiment que lui. En effet, d'abord nous rappellerons ce que nous avons dit, à savoir, que sans le nécessaire, la différence, la continuité, l'ordre, la cause, la forme, la sensation serait vaine, que nous aurions des yeux et ne verrions pas, des oreilles et n'entendrions pas. De plus, le nécessaire a un effet extraordinaire. Cette limite, que nous avons reconnue tout à l'heure, qui nous sépare à jamais de la matière, nous la franchissons avec l'aide du nécessaire. La sensation est le dernier pas que nous faisons vers le contingent : au delà est le vide : derrière cette muraille, il n'y a plus que ténèbres. Là nous sommes arrêtés avec notre corps; mais l'esprit n'est pas arrêté par le vide et les ténèbres. Partout où le nécessaire a pénétré, l'esprit le suit. Derrière la muraille, il y a l'être, il y a la cause, l'unité, la substance, ou leurs rapports, plus visibles encore que les qualités. L'esprit est avec eux, c'est

son droit. Il les interroge, il regarde quand ses yeux ne voient plus, il divise à l'infini cette matière que la main ne peut toucher, il pose tous les problèmes, et il est peut-être capable de les résoudre.

Reportons-nous au jour où Dieu a créé la matière. Les esprits purs qui existaient alors pouvaient-ils la connaître ? Ont-ils aperçu la face de cette nouvelle venue ? Leibnitz est d'avis que les anges doivent emprunter des sens pour la voir, mais il ne nous dit pas comment ils connaissaient la matière sans des sens, puisqu'ils cherchaient des sens pour la voir. Comme les sens sont un mauvais moyen pour la voir, ainsi que nous l'avons montrée en parlant de la perspective, et que Dieu peut leur donner une vue directe et complète aussi bien que la vue indirecte et locale qu'il nous a assignée pour permettre l'erreur, nous ne pensons pas que ce moyen de la sensation ait convenu aux anges. Une volonté spéciale de Dieu a pu leur livrer d'un seul coup tous les secrets de la matière, car sa puissance n'a pas besoin de moyen. Si les anges n'avaient eu que leur seule intelligence, l'univers aurait flamboyé, les trombes et les déluges auraient battu les noyaux des globes sans que les anges se fussent même doutés qu'une matière était sortie du néant.

En effet, les esprits ne connaissent que le nécessaire. Est-ce que la nébuleuse fait partie du nécessaire ? Il est vrai qu'ensuite apparurent des torrents d'eau, des montagnes soulevées, des plantes, qui ont des formes : la forme est du nécessaire. Oui, mais c'est aussi du contingent : ils s'unissent et se mêlent : sans les rapports de différence, unité, continuité, l'on ne percevrait pas la forme, et sans la forme on ne percevrait pas la couleur ; et la réciproque est vraie. Donc, sans la couleur, sans la sensation, l'esprit ne connaît pas la matière.

La sensation plonge dans le contingent : ce qu'elle nous procure, c'est du pur contingent. Ce n'est qu'à partir de là que le nécessaire commence ; là sont les extrémités ténues du réseau capillaire du nécessaire. Voici des conséquences considérables. Puisque l'objet de la sensation est le contingent pur, puisqu'il ne contient pas de néces-

saire, c'est uniquement par la volonté de Dieu que nous sentons. Ce que nous voyons, ce que nous entendons, ce que nous touchons n'a pas une cause nécessaire, une raison suffisante pour être vu, entendu, touché. Nous voyons, nous entendons par la volonté de Dieu, parce qu'il lui a plu qu'il en fût ainsi. Il a dit : « Quand la matière se trouvera dans cette situation, l'homme verra, touchera ». Nous ne disons pas que ce qu'il voit et touche n'existe pas, mais qu'il ne possède pas une raison nécessaire pour être vu et touché. Les conditions que Dieu a mises au phénomène, ondulations, réflexions, organes, ne sont pas davantage nécessaires ; elles pouvaient être tout autres. Elles ne sont qu'un moyen de voir, une condition à laquelle Dieu a subordonné la vue. Puisque la sensation n'est qu'une condition, les anges n'en ont pas besoin, et Dieu, qui n'avait pas dessein de les faire mériter en se traînant sur la matière, de les plonger dans l'ignorance, ne manquait pas de conditions pour leur révéler plus largement son secret, et pouvait le leur découvrir sans condition.

Il n'y a pas de milieu entre le nécessaire et le contingent. Où il n'y a pas de nécessaire, il n'y a que du contingent. En conséquence, qu'il demeure acquis qu'il n'y a rien, dans le phénomène supportant la sensation, qui cause, qui justifie, qui explique la sensation, si ce n'est la volonté de Dieu.

Ce que nous disons de la sensation, nous le dirions de la génération. Il n'y a aucune raison pour que d'un œuf sorte un oiseau.— Il n'y en avait pas à l'origine, reprend-on, le premier jour de la création ; mais il y en a maintenant, depuis le cinquième jour, parce que Dieu l'a mise dans la matière. — Alors, puisque c'est Dieu qui a mis cette raison, c'est donc sa volonté qui fait sortir l'oiseau de l'œuf ; puisqu'il a tout donné au contingent, le contingent n'avait rien.

Et la force qui, en agitant la matière, prépare la sensation, n'a pas sa cause dans la matière et n'est pas cause de la sensation. La matière n'agit pas par une loi nécessaire sur la force, ni la force sur la matière, ni l'une et l'autre sur l'esprit. Dieu a dit : « Que la matière s'allonge, s'écarte,

se serre, tremble, se repose : l'homme verra la couleur, et je lui montrerai la forme ».

Et la vie n'a pas sa cause dans la matière, ni dans l'âme, ni dans elle-même, ce qui voudrait dire qu'elle est due à elle-même, qu'elle existe par elle et, puisqu'elle commence, puisqu'elle naît, qu'elle était sa cause avant de commencer, qu'elle était avant d'être. Quest-ce que la vie ? Est-ce être davantage ? Le corps vivant existe-t-il donc plus réellement qu'un atome de carbone ? C'est être autrement : c'est l'état du corps dans les conditions où l'âme peut agir et sentir par lui, la bonne condition d'un corps, machine à sensation et à mouvement. Quand à l'âme, elle existe plus que le corps, et non pas seulement d'une autre manière : elle existe désormais nécessairement, elle a sa cause suffisante en elle-même, elle est immortelle. A certaines conditions du corps, l'âme sent ; à d'autres, elle ne sent plus : c'est le sommeil, la syncope ; à d'autres encore elle sent faux : c'est la folie ; elle cesse de sentir : c'est la mort. La mort n'est rien pour l'âme elle-même : c'est la fin des sensations. L'âme ne communique plus avec le contingent, elle n'est plus de ce monde. Comme elle n'est plus étouffée, distraite par le contingent, il est probable que la splendeur du nécessaire l'envahit soudainement, pour son bonheur ou son désespoir.

En résumé, la matière n'a pas de raison suffisante, même pour être connue : la sensation est une condition imaginée par Dieu pour suppléer à la raison suffisante d'être connue qui manque à la matière.

La matière ne nous apprend donc rien d'elle-même, ni sur elle-même, et la sensation ne nous donne que ce qu'elle est destinée à nous donner, la connaissance de cette matière qui n'apprend rien.

Ce que nous y découvrons, ce que nous y admirons, c'est ce que le nécessaire y a mis, les formes, l'ordre, le beau, les rapports des qualités éternelles. C'est la sagesse qu'il faut regarder, puisque c'est elle seule qui se fait voir.

18. — *La science de l'esprit.*

En cherchant la réponse à cette question : comment sait-

on ? nous avons déjà examiné le pur contingent, qui est au-delà de la sensation, puis la sensation elle-même, et nous avons vu que c'est le nécessaire qui nous instruit et qu'il faut écouter. La sensation est entre l'âme et la matière, montre à l'âme la matière, mais reste sur le bord. Qu'est-ce qui la dépasse, pénètre la matière, l'interroge sur sa cause, son être, son unité, sa division ? C'est le nécessaire, cause, unité, substance. La sensation elle-même ne serait pas sentie sans le nécessaire, s'il ne fournissait la différence, l'unité, l'ordre. Poursuivant notre marche depuis le contingent jusqu'au nécessaire, nous arrivons à l'intelligence, placée entre la sensation, qui livre le contingent, et le sentiment, qui donne le nécessaire pur.

La force, la vie, la sensation ont besoin de conditions. L'intelligence n'a pas besoin de conditions pour être intelligente, mais pour ne pas l'être, pour être limitée, pour ne pas tout connaître. Ce sont les conditions qui font que la vie entre dans le corps humain ; ce sont les conditions qui font que l'intelligence de l'âme attachée à ce corps ne connaît pas : sans ces conditions, elle saurait tout le nécessaire.

L'intelligence n'a pas de conditions pour comprendre, mais elle en a pour ne pas comprendre. Pourquoi cette différence entre l'âme et la matière ? Parce que l'intelligence a sa nécessité en soi, tandis que la matière n'en a pas. Si Dieu n'avait ordonné à la matière que d'être, elle serait encore aujourd'hui ce qu'elle a été le jour de sa création ; pas un atome n'aurait quitté sa place. Dieu a été obligé de donner à chacun son itinéraire jusqu'à la consommation des siècles. Toi, tu seras goutte d'eau, cellule de végétal, chair humaine ; tu iras dans cet os, dans ce cerveau, dans cette rondeur de l'épaule ou du bras ; tu seras la beauté d'une femme, tu seras foulé aux pieds cent ans, tu reprendras ton cours dans le ruisseau, ton vol dans les vapeurs de l'air, jusqu'à ce que tout soit fini. Que les globes se séparent et tournent dans les cieux, que chaque montagne se soulève et demeure, que chaque rivière roule sans repos entre la mer et la source, que chaque plante livre sa graine

au vent, que chaque animal engendre, tue et meure. Quant à l'âme, il lui a suffi de dire : Sois. L'âme a été tout ce qu'elle est, intelligence et amour, et elle l'est pour toujours, d'une façon immuable, car elle ne cesse pas, comme le mouvement quand cesse l'impulsion. Elle a été aussitôt tout ce qu'elle est, car elle n'est pas, ainsi que la matière, une chose nouvelle, mais une chose semblable à l'être qui existe absolument et éternellement. Son existence a dépendu de Dieu, mais non sa nature. Ce n'est pas un de ces objets à qui Dieu peut donner l'être, puis adapter la nature qu'il lui plaît. Dans l'âme, l'être et la nature sont indissolubles. En recevant l'être, on reçoit nécessairement la nature. En recevant la nature, on reçoit l'être nécessairement, c'est-à-dire on le reçoit pour toujours, on est immortel.

Notre intelligence ne s'explique pas, ne peut pas s'expliquer. Pourquoi ? Parce qu'elle n'a pas de conditions. Sa nature est de connaître, nécessairement, sans conditions. La science humaine est la science des conditions. Elle croit en avoir fini avec un phénomène quand elle a découvert la série des conditions qu'il suppose : l'optique est une suite de phénomènes conditions l'un de l'autre. Du phénomène on peut savoir très bien le comment, au moyen de l'expérience, par exemple, la réflexion de la lumière. La série des conditions, telles que celles-ci, la lumière se meut mais tous les corps ne sont pas disposés à la recevoir et la réfléchissent, se découvre encore assez bien, grâce au nécessaire qui nous tourmente pour nous faire chercher les causes : lorsqu'il manque une condition, on s'aperçoit bien de la lacune. Que ce soit le nécessaire qui nous guide, on en peut d'autant moins douter que la cause qu'on cherche, on ne la trouve jamais ; on ne rencontre qu'une condition, sans laquelle le phénomène ne s'explique pas, mais qui cependant ne l'explique en aucune manière : le prisme est la condition de la division de la lumière, mais n'explique nullement la sensation des couleurs. Cette idée de cause ne vient donc pas de la matière, puisqu'on ne l'y a jamais vue. Quant à la nature, elle demeure impénétrable. Nous connaissons beaucoup plus de conditions de la lumière qu'a-

vant Newton ; nous ne sommes pas plus avancés sur sa nature. La science s'en contente. Elle formule, dans ses lois, le comment et le pourquoi, sans bien les distinguer, mais nous croyons, pour son honneur, qu'elle distingue la condition de la cause, qu'elle s'aperçoit que le pourquoi n'est que la condition, et non la cause.

Quand on cherche les causes, en métaphysique, il faut bien s'arrêter à une cause première ; quand on cherche les conditions, en physique, il faut bien s'arrêter à une explication première : cause et condition, celles-là sont une raison qui n'a plus de raison derrière elle, car elle est le pur nécessaire. Pour l'intelligence, on y arrive tout de suite. Elle est qualité, et, comme toutes les qualités, elle est du pur nécessaire, elle est incompréhensible, incompréhensible à elle-même, et pour nous, hommes, tant que nous serons dans notre état d'épreuve.

Le nécessaire est connu, mais ne peut être compris. En effet, comprendre, c'est percevoir les rapports, cause, différence, unité : or, les rapports viennent bien du nécessaire, mais ne sont pas le nécessaire. Ce sont des rapports du nécessaire au contingent ; mais il n'y a pas de rapports dans le nécessaire, dans ce qui est un, absolu. Tenter d'y appliquer les rapports, ce serait chercher le changement dans l'immuable, la mesure dans l'incommensurable, la partie dans l'unité indivisible, la fin dans l'infini.

Ce que nous savons, ce sont des conditions. Mais l'intelligence a des conditions, elle s'exerce à certaines conditions, sensation, état du cerveau, mémoire, attention et autres. La recherche de ces conditions ne serait-elle pas la science de l'intelligence ? Non. Nous l'avons dit, la condition est une limite de la puissance. Les conditions de l'exercice de l'intelligence expliqueraient pourquoi elle ne comprend pas tout, mais non pourquoi elle comprend. Dieu, qui voulait que nous fussions ignorants pour nous permettre de mériter, a établi des conditions qui limitent notre intelligence : la découverte de ces conditions ne nous renseignerait pas sur la nature de l'intelligence. Un mur me sépare d'une personne inconnue : je me rends bien compte de

l'obstacle, mais je n'en sais pas mieux comment est cette personne, car il n'y a aucun rapport entre le mur et son visage.

Si l'on se demande comment on peut savoir les choses du domaine de l'intelligence, on doit répondre que le maître est le nécessaire, et que l'expérience n'est que son préparateur. Le nécessaire donne lés rapports qui pénètrent partout où l'on peut pénétrer, qui sont tout l'intelligible. Mais que peut-on savoir ? Tout ce qui se trouve entre la sensation, qui livre le contingent, et le sentiment, qui donne le nécessaire. L'esprit peut encore franchir la sensation et sonder la matière contingente avec les rapports de cause, d'être, d'unité : arrivé à l'extrême limite, là où la matière lui échappe par son inanité même, il peut du moins juger qu'elle n'est pas sa cause et qu'elle n'est la cause de rien. Mais les rapports ne remontent pas au-delà du sentiment, ils ne vont pas au-delà de leur source. Le nécessaire pur, les qualités pures, l'amour, le bien, l'intelligence, la puissance, sont incompréhensibles. Se demander pourquoi, comment l'intelligence est intelligente, est une folie.

Nous sommes arrivés au nécessaire : il est inutile de stationner à cette dernière étape : dans le royaume du nécessaire, on n'a pas à se demander si le nécessaire règne.

(*A suivre*). L. Jouvin.

LA NOTION DE LIBERTÉ

CHEZ S. THOMAS ET LES SCOLASTIQUES

(*Suite*[1])

§ 8

Toute la théorie de S. Thomas dérive de cette formule : « La volonté est l'amour du bien universel ». Pourquoi, sous cette dénomination de *bonum universale*, avons-nous vu défiler, dans une permutation circulaire, le bien en général, le bien parfait, le bien général (collectif) et le bonheur ? Pourquoi un seul mot pour quatre choses si différentes, dans une langue si riche et si précise ? Le général est un minimum, le parfait un maximum. Quant au commun multiple on substitue le commun diviseur, ne change-t-on pas le résultat de l'opération ? On le change tellement que les thomistes se divisent : les uns défendent « l'amour du *bien en général* », les autres, « du *bien parfait* ».

Qu'est-ce donc que S. Thomas entend par l'*universel* ? Cette question, provisoirement écartée plus haut, intéresse l'histoire des concepts et jettera un dernier jour sur la théorie thomiste du libre arbitre.

L'universel est-il le général ? Est-il le parfait ?

Je répondrai : l'un et l'autre ; et c'est ce qui fait son originalité[2].

1. V. *Annales* de février 1891.

2. Cf. *Sum. theol.*, I-II, 2, 7 : « Appetitus humanus est *boni universalis* (du bien en général, universel en extension); quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum *participatum* (partiel en compréhension) » ; ce que rend un moderne en disant : « L'objet formel de la volonté est le bien en général et dans son *extension* indéfinie. Les biens particuliers nous apparaissent comme une *participation* du *bien général* et indéfini. Pris *isolément*, ils ne constituent pas l'objet formel de la volonté, etc. ». *Extension* se rapporte à l'idée générale ; *participation*, à l'idée d'un total ou

Or, qui est-ce qui assimilait, au point de les confondre, le général et le parfait ? C'étaient les platoniciens et les réalistes. L'emploi particulier du mot *universel* chez S. Thomas fait partie d'un ensemble de phénomènes platoniciens que son système nous a conservés. Pour comprendre son langage, il faut le replacer dans son milieu historique, alors que s'agitait la querelle des universaux et que résonnaient encore partout les échos du réalisme expirant.

Les réalistes du XII[e] siècle transportaient naïvement aux choses tous les attributs de l'idée ; par suite, ils confondaient l'extension avec la compréhension, puis le général avec le parfait. Qu'est-ce que l'homme en général ? Il est quelque chose, puisqu'on en parle ; ce n'est pourtant ni Pierre ni Socrate ni aucun particulier ; donc il existe *en soi*. Comment est-il fait ? Il a en soi tous les attributs qu'il a dans notre esprit : homme + universel.

Dans une idée générale, la compréhension représente une *synthèse réelle*, un ensemble d'attributs que l'analyse retrouve en chaque individu : homme = animal + raisonnable. L'extension, ou l'universalité, représente au contraire une *synthèse idéale* : répétition possible à l'infini. Et au fond de cette synthèse idéale il y a la perception d'un rapport d'identité, ἓν κατὰ πολλῶν ; homme + homme + etc. ; Pierre + Paul + etc.

Il est facile de voir que l'une, étant réelle, est intrinsèque à l'essence, et que l'autre, étant idéale, lui est extrinsèque [1]. Or qu'ont fait les réalistes ? Mettant tous les caractères de

d'un parfait ; bien général désigne un *collectif*. — Bossuet de même : « Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le *bien en général* ; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les *biens particuliers*. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, et c'est le *bien général* que la nature demande, etc. » (*Conn. de Dieu*, I, 18). — Sous l'idée générale flotte toujours vaguement l'idée collective. Cf. *Sum. theol.* I-II, 1, 2 ad 3 : « Sicut rector civitatis qui intendit *bonum commune* » ; et I, 105, 4, *bonum universale* assimilé à *bonum commune*. Ce serait pourtant une logique décevante, celle qui confondrait l'idée générale, l'idée collective et l'idée du parfait.

1. Ce n'est pas pour un autre motif que les modernes, notamment Stuart Mill, M. Lachelier, voulant rapprocher la logique du réel, écartent le raisonnement en extension et insistent sur le raisonnement en compréhension.

front, ils les ont transportés dans la réalité objective de l'essence : *homme en général = animal + raisonnable + universel.*

Voilà l'essence de l'homme : l'universel ou la généralité y figure à titre d'attribut. On se représente cet attribut comme un vague *infini* : il en résulte que les individus ne répètent point le type homme, mais se le *partagent*, que l'essence ou la forme est dite *infinie*, et resterait telle si la *matière individuante* ne venait contracter, amoindrir, morceler son ampleur illimitée. Confondue désormais avec l'*idéal* célébré par Platon, l'essence contient, non plus en puissance mais en éminence, tous ses individus, et le particulier, au lieu d'être la *réalisation* d'un universel abstrait, est la *participation* d'un universel concret, identique à la perfection. Bien universel et bien parfait deviennent synonymes [1].

S. Thomas, guidé par Aristote, marque en traits lumineux les défauts du platonisme réaliste [2] et lui oppose le système du philosophe : « L'universel est conceptuel, postérieur aux choses, obtenu par abstraction : car toute réalité, par cela seul qu'elle est, est individuelle ; l'universel n'est que l'aptitude à être répété [3] ; l'universel n'est rien de subsistant [4]. » On ne peut donner des définitions plus nettes.

Mais attendez, poursuivez votre lecture, vous serez arrêté par des expressions qui seraient incompréhensibles si vous ne les rameniez à leur origine platonicienne.

1. L'illusion vient de ce que notre esprit joue avec ses mots : l'*homme*, le *bien*, le *beau* désignent tour à tour le genre et l'idéal ; l'idéal de son côté paraît souvent composite, prélevé sur l'ensemble des individus : toutes les qualités éparses du genre humain se retrouvent dans l'*homme même*, toutes les espèces de bonté, dans la *bonté même*, pour employer des formules platoniciennes qui sont encore les nôtres. Toutefois tout le monde entend que « la bonté en général » est le minimum, et la « bonté même » le maximum.

2. L'erreur platonicienne, dit-il, est d'avoir cru que l'ordre réel ressemblait à l'ordre intellectuel (I, 76, 2), et que le particulier *participe* a un universel *préexistant* (I, 83, 3 ad 1).

3. I, 85, 3 ad 1 : « Cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius ».

4. Cf. Aristote : Οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε · ἡ δ'οὐσία τόδε τι. (*Met.* III, 6). Cf. I, 76, 2 : « Substantiæ subsistentes et per consequens particulares. »

On a vivement reproché au platonicien Malebranche ces expressions : « Dieu est l'être universel ; — notre Dieu, c'est l'être ». Aucune, en effet, n'est plus contraire aux tendances d'Aristote. S. Thomas pourtant les a employées[1], et il ajoutait : « L'essence divine est l'essence même du bien universel[2]. »

En lisant que « nous jugeons les objets bons à l'aide d'une idée préexistante : *ipsum bonum* commune, *ipsa* ratio boni vel convenientis *per quam* de quolibet bono vel convenienti judicatur[3] », je m'étonnais de rencontrer cet apriorisme chez un péripatéticien : il est au contraire naturel avec la doctrine du bien en soi et du bien en participation. Ces expressions : « *ipsum* bonum, *ipsa* ratio », ne sont-elles pas la traduction littérale du bien *en soi*, du αὐτὸ ἀγαθόν de Platon ? Je saisis à présent le sens de cette définition caractéristique de la volonté : « Voluntas, cum cognitione *rationis boni* inclinatio ad bonum, quasi inclinata in *ipsum universale bonum* » (I, 59, 1)[4]. Je comprends que l'*universel* devienne pour S. Thomas quelque chose de mystique, et qu'il en parle toujours avec le respect religieux dont Platon entoure ses idées ; que le mot de « participation », qui désigne proprement le rapport de l'imparfait au parfait, soit employé couramment pour caractériser le rapport du particulier à l'universel. Le particulier sera l'universel rétréci, contracté[5], diffracté, mor-

1. « Deus habet ens universale et *bonum universale* in seipso » (I, 59, 2) — « In Deo est unum et idem ejus substantia et *bonum commune* » (I, 60, 5 ad 5).

2. « *Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis*. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad *communem rationem boni* » (I, 62, 8).

3. *Cont. Gent.* II, 48. — Cf. *Sum. theol.* I, 2, 3, preuve 4e de l'existence de Dieu.

4. M. Gardair, qui connaît à fond S. Thomas, nous convie en son nom au platonisme (*Le libre arbitre*). Il ne distingue point entre *ratio universalis boni* ou *bonum in communi*, le bien en général (p. 6), *ratio summi boni, beatitudo*, le bonheur (p. 7), et *bonum perfectum*, le bien parfait (p. 8-16). Car, « quand je veux un bien particulier, je veux *le Bien* dans ce bien ; c'est mon amour naturel du bien *en soi* qui s'applique à ce bien, etc. ».

5. I-II, 2, 8 ad 3 : « Bonum quod participatur est bonum *contractum* (opposé à bonum universale) ». — I, 7, 2 : « In formis creatis *esse* est receptum et *contractum* ad terminatam naturam ». — I, 5, 3 ad 1 : « *Sub-*

celé, selon cette énergique expression : « bonum *participatum*, id est *particulatum* » (I-II, 2, 7). Chaque forme, étant un universel, est *infinie* en elle-même et se trouve *contractée* en même temps qu'*individualisée* par la matière[1]. Le genre, enfin, est comme le principe des individus qu'il domine et qu'il embrasse[2].

Plus haute est la généralité de l'essence, et plus grande sera sa plénitude et sa perfection. Si l'on objecte, par exemple, que la notion d'*être* est la plus abstraite et la plus pauvre des idées : « ens est communissimum, et recipiens omnes additiones », S. Thomas répondra : « L'*être même*, l'être essence, est ce qu'il y a de plus parfait, car en disant d'une chose qu'elle *est* on indique son *actualité* ; l'être est l'*acte* de toute chose et même des *formes*[3]. » De même donc que la forme (essence spécifique) est l'acte de la matière, de même l'être (essence générique) est l'acte de la forme : et l'être porté au dernier degré d'universalité, c'est Dieu : « Illud quod est maxime formale omnium est *ipsum esse* (I, 7, 1). Deus est *ipsum esse* subsistens (I, 4, 2). » Au dernier degré de l'imperfection, la *matière*, dite *individuante* ; au degré suprême de la perfection, l'être, dit *universel* ; entre les deux, les essences, dont la perfection est en raison directe de l'*universalité*. Je ne critique point la pensée, qui est facile à saisir ; je constate le langage : nous avons là d'importants fragments de la langue platonicienne[4].

stantia et quantitas et qualitas contrahunt *ens*, applicando *ens* ad aliquam quidditatem seu naturam ». Toute distinction dégrade. — Voyez plus haut § 5 (*Annales* de novembre 1890, p. 177) les passages très précis où *bonum universale* est au contraire le bien *en* général.

1. « Forma a materia absoluta est quodammodo *infinita*. Per materiam ejus *amplitudo contrahitur* » (I, 7, 1 ; cf. I, 7, 2).

2. « Respondet voluntati unum *commune* (général) ; sub bono autem communi multa *particularia* bona continentur ad quorum nullum voluntas determinatur » (I-II, 10, 1 ad 3). La même formule sert tour à tour pour le général et pour le parfait.

3. « *Ipsum* esse est *perfectissimum* omnium, comparatur enim ad omnia ut *actus* ; nihil enim habet *actualitatem* nisi in quantum *est*, unde *ipsum esse* est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum » (I, 4, 1 ad 3 ; Cf. I, 3, 4, c). Le sens est clair : la suprême perfection est d'être réalisé, argument de S. Anselme. Mais remarquez la terminologie.

4. Dans la langue platonicienne, « le lys EST *blanc* » (blancheur attri-

Voici un moyen de prendre à notre gré le parler platonicien et le parler péripatéticien. « Un vivant est plus parfait qu'un simple être, puisque vivre implique être (généralité attributive, aristotélicienne) ; mais l'*être même* est plus parfait que la *vie même*, et la vie même que la sagesse même (généralité substantive, platonicienne)[1]. » Ici S. Thomas cite son auteur : c'est Denys l'Aréopagite.

C'est à présent seulement que nous pouvons comprendre toute la force de ces expressions : « Deus est *ipsum* esse subsistens. Essentia Dei est *ipsa* essentia bonitatis. Voluntas inclinata in *ipsum* universale bonum. *Ipsum* esse est perfectissimum. » L'essence *pure* du bien n'est donc autre chose que le bien parfait : c'est le bien substantif[2].

Le platonisme de S. Thomas ne se borne pas aux mots. La théorie de l'universel subsistant n'est pas morte avec

butive) doit s'entendre ainsi : « le lys PARTICIPE de la *blancheur* » (blancheur substantielle). — L'individuation mise dans la matière, le nom d'universelle donné à la forme n'ont de sens que par le platonisme. Chez Aristote, du genre à l'individu l'être monte et, à mesure, se caractérise et se distingue, l'individu est au sommet ; chez Platon ou Plotin il descend, se brise et se morcelle, chaque distinction est une déchéance ; l'individualité est au degré infime de l'être.

1. I, 4, 2 ad 3, S. Thomas ajoute : « De même qu'une *chaleur subsistante* ne pourrait manquer d'aucune des vertus *de la chaleur*, de même l'*être subsistant* doit avoir les perfections *de tous les êtres*, et il n'est pas nécessaire que ceux qui y participent y participent à tous les points de vue ». Cette phrase dévoile le vice du raisonnement. En effet, un triangle subsistant aurait-il les propriétés de tous les triangles ? Nullement, mais seulement celles qui leur sont communes, l'*essence* triangle. Pourquoi en serait-il autrement de l'être ?

2. Ailleurs je lis : « Quanto aliquid est *simplicius* et *abstractius*, tanto secundum se est *nobilius* et altius ». C'est exactement ce que disait Platon : l'essence isolée, considérée *en soi*, ex. « la beauté même » *αὐτὸ τὸ καλόν*, est plus pure et conséquemment plus excellente (*καθαρὸν, ἄμικτον, εἰλικρινές*) tandis que concrète, *concretum*, *συγκεχυμένον*, son mélange avec les autres essences, surtout avec la matière qui la déprime (*τὸ κακοποιὸν τῆς ὕλης*) l'obscurcissent et la font de plus en plus déchoir. — Platon se heurtait à une difficulté : si les essences *abstraites* sont plus pures, elles sont logiquement incommunicables : l'*humanité* n'est pas la *mortalité* (cf. *Sophiste*) ; — « Ipse calor nihil extraneum habere potest præter calorem, ut Bœtius dicit (1, 3, 6) » —, comment avec elles constituer le parfait, qui doit les embrasser toutes ? C'est le cas de répéter cette critique : « Secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam qua intelligitur » (*Sum. theol.*, I, 76, 2).

Platon. Aristote en a gardé une part, Plotin en a ressuscité une autre, S. Thomas a recueilli le tout des mains de ses maîtres, Aristote, S. Augustin, S. Denys l'Aréopagite. Théorie de la connaissance, théorie de l'existence, tout est plein de l'*universel métaphysique* qui chez Platon s'appelait l'*Idée*.

Sans doute, le péripatéticien bataille contre les Idées, mais voyez comme il les traite avec honneur ! Devenues immanentes, incarcérées dans la matière sous le nom de « formes », elles restent toujours l'intelligible. Prises à l'état pur, elles sont intelligences : toute forme séparée est esprit ; avec la pensée elles auront pour attribut la liberté[1].

Après avoir ainsi donné droit de cité, sous le nom de « formes substantielles », aux genres naturels, pouvait-on supprimer les genres les plus élevés, les transcendants, le Vrai, le Beau, l'Être, l'Un, le *Bien*, que Platon avait placés tout au sommet du panthéon des Idées? Traiter ces pures essences d'abstractions, comme le voulait la logique d'Aristote[2], c'était vraiment les profaner. De même qu'Aristote avait incarné les genres naturels dans les individus, l'humanité en Socrate ou Callias, S. Thomas, s'inspirant plutôt de Plotin[3], fait subsister les transcendants en Dieu. S'il condamne Platon pour l'homme en soi et le cheval en soi, volontiers il l'approuve pour l'Être en soi ou le Bien en soi[4].

1. Ce sont les caractères mêmes que Platon leur avait attribués : Τί δὲ πρὸς Διός ; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι ; κ. τ. λ. (*Sophist.* 248, e.). Cf. *S. th.* I, 76, 1, c.

Aristote a beau introduire par sa logique une conception nouvelle, celle de l'abstrait, et opposer nettement l'ordre intellectuel à l'ordre réel, jamais lui-même n'a pu se dégager entièrement de l'idéalisme platonicien. Ainsi il est embarrassé, hésitant, chaque fois qu'il avoue que la définition d'une essence peut contenir de la matière : tant la *forme*, le *général* et l'*intelligible* sont encore identiques dans son esprit.

2. Reproduite notamment I, 85, 1 ad 2, où les genres les plus abstraits sont précisément l'*être*, l'*un*, la *puissance*, l'*acte*, c'est-à-dire les transcendants.

3. Aristote donne à Dieu les noms les plus particuliers — la Pensée ; — Plotin, les plus généraux — l'Être, le Bien, l'Un. — L'un insiste sur la distinction des êtres, l'autre sur leur parenté fondamentale.

4. « Platon, dit-il, a admis des *espèces* séparées dont les individus *participeraient* et porteraient par suite le *nom* : Socrate serait appelé homme

Essayons de nous mettre au point de vue platonicien.

Cet attribut, l'*être*, le *bien*, marque la parenté radicale des êtres, ce par où tous ressemblent à leur cause et à leur exemplaire suprême. Qui verrait donc cette essence dans sa pureté et sa plénitude verrait Dieu : « Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud, et vide *ipsum* bonum si potes, ita Deum videbis[1]. » Cette formule néoplatonicienne de S. Augustin donne la clef de toute la métaphysique thomiste. Elle voit dans chaque effet une dégradation, une participation de la cause : le plusieur est une déchéance de l'un. Les formes de l'être, qui s'opposent dans le relatif, s'identifient dans l'absolu : « Quæ sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo præexistunt ut unum absque detrimento simplicitatis ipsius » (I, 4, 2 ad 1)[2]. Tels, ajoutait Plotin, les rayons de lumière confondus à leur source divergent en s'éloignant de ce centre et s'affaiblissent en se

parce qu'il participe de l'homme en soi. Il a admis de même l'Idée d'Être et l'Idée d'Un, l'être en soi et l'un en soi, et c'est par *participation* à ces Idées qu'un objet est *appelé* « être » ou « un » ; il a identifié l'être en soi et l'un en soi avec le souverain bien et le souverain bien avec Dieu, au regard duquel les choses sont *nommées* bonnes par *participation*. *Quoique cette opinion paraisse déraisonnable*, comme Aristote le prouve, en ce qu'elle regarde les *essences* des *êtres naturels* comme subsistantes, *cependant il est vrai d'une manière absolue*, et Aristote ne le nie point, qu'il y a un Être et un Bien par essence, Dieu. C'est d'après ce premier être et ce bien par essence que toutes choses peuvent être *appelées* des *êtres* et des *biens*, en ce qu'elles participent de lui par une sorte de similitude, lointaine sans doute et purement causale » (I, 6, 4, c). Et nous avons vu que la constante habitude de S. Thomas dans la théorie de la volonté est de *dénommer* ainsi les biens par le Bien, et d'expliquer le choix des biens particuliers par l'amour du Bien universel : *participatum*, *particulatum*.

1. *Sum. theol.* I, 6, 4, obj. 3. — Il est curieux de comparer au néoplatonisme Spencer : « La négation continuelle de toute forme et de toute limite particulière... aboutit à une conception *indéfinie* de l'informe et de l'illimité (*Principes*, p. 83)... une conception *indéfinie* de l'*existence* isolée de ses apparences (p. 84). Cette croyance, qui persiste dans tous les temps, possède *la plus haute valeur* (p. 85) ». « Ne peut-il y avoir un mode d'existence aussi *supérieur à l'Intelligence* et à la Volonté que ces modes sont supérieurs au mouvement mécanique ? La cause ultime ne peut en rien être conçue par nous (Plotin, ὑπερνοητόν) parce qu'elle est, en tout, plus grande que ce qui peut être conçu (p. 96). »

2. Les attributs sont des dégradations de la substance, les accidents, de l'essence, le particulier, de l'universel. En Dieu, à la source, tout est substantiel, essentiel, universel, éternel. (Cf. I, 8, *passim*.).

mêlant d'obscurité. L'Être, le Bien, qui se trouve étalé en multiplicité, en extension dans les créatures, se présente ramassé en unité, en compréhension, dans la richesse infiniment compréhensive de Dieu.

La théorie thomiste de la volonté s'appuie donc tout entière sur la conception platonicienne de l'universel.

Si l'universel transcendant, ou Dieu est la cause *finale* de la liberté, l'universel immanent, ou la forme substantielle en sera la cause *formelle*.

Ce dernier point, qui est le plus curieux, rattache la liberté à la théorie de la matière et de la forme, et toujours par l'idée de l'universel. La cause formelle du libre arbitre, c'est l'*immatérialité*, c'est la propriété de *forme séparée* que l'âme possède par sa partie supérieure : *cum voluntas sit vis immaterialis sicut et intellectus* (I-II, 10, 1 ad 3). La matière individualise les aptitudes ; la forme, au contraire, les universalise [1]. De là l'idée générale, l'universel dans la pensée ; de là la liberté, l'universel dans le vouloir. « Une forme dégagée de la matière est en quelque sorte infinie [2]. » Qu'est-ce à dire ? La double idée se mêle toujours : causalité générale, c'est-à-dire indéterminée, *incomplète*, et causalité parfaite, *riche* par avance de toutes les déterminations singulières qui peuvent procéder d'elle L'universel est gros du particulier.

Partout donc la constitution platonicienne de l'être : le réel constitué d'essence et d'individuation, d'*universale*

1. « Ex hoc quod aliquid est forma non *determinata* per materiam quantitatisubjectam, habet quod sit agens *indeterminatum* et *universale*; ex hoc vero quod est *determinata* ad hanc materiam, habet quod sit agens *contractum* et *particulare* » (I, 105, 1, c.). « Cum voluntas sit quædam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet ei aliquod unum *commune*...., sicut intellectui aliquod unum *commune* » (I-II, 10, 1 ad 3).

2. « Pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta quamdam habet *infinitatem* respectu ipsius corporis..., sicut *invisibilia* sunt quodammodo *infinita* respectu materialium ; eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et *finitur*, unde *forma a materia absoluta est quodammodo infinita* » (I-II, 2, 6). — Comparez Descartes : « ma volonté est en quelque sorte infinie ». — Et *ideo*... intellectus qui est vis a materia absoluta cognoscit *universale* quod est abstractum a materia et *continet sub se infinita singularia* (Ibid.). — Cf. I, 7, 2.

et de *hic et nunc* [1] — forme, matière. — Ensuite l'universel, le générique conçu comme la source, la cause où préexistent en éminence et d'où émanent les particuliers [2]. — Enfin le général identifié à l'intelligible et l'intelligible confondu à la limite avec l'intelligence [3].

Métaphores poétiques ! disait Aristote de la métaphysique de Platon.

§ 9

Après avoir parcouru successivement les divers aspects de la doctrine de S. Thomas, il nous reste à nous établir au cœur même de la question et à voir rayonner de ce centre les diverses déductions du philosophe.

La doctrine thomiste est la plus haute expression de l'intellectualisme interprétant la liberté. C'est donc l'intellectualisme même que nous pourrons juger : nous mettrons en présence les formes opposées qu'il a prises chez les deux plus grands disciples d'Aristote, S. Thomas et Leibnitz.

L'intellectualisme de S. Thomas et celui de Leibnitz se proposent de résoudre la plus délicate des difficultés que soulève le libre arbitre : *Où est la raison suffisante d'un acte libre ?* Précisons d'abord la question.

D'une part un acte libre est un acte intelligent. Or un

1. Inutile d'observer que les conditions de temps et d'espace, le *hic et nunc*, ne sont nullement la caractéristique de l'individuel, — à moins qu'on ne fasse de l'espace, avec Platon, le grand récipient, l'universel sujet de toutes les essences... ou qu'on ne soit idéaliste.

2. Imparfaite image de la causalité que cette formule : « l'effet préexiste en éminence dans sa cause » ! Besoin de notre pensée d'aller de plain pied, du même au même !

3. C'est un tort de regarder l'universel, le général comme un caractère adéquat de l'intelligible : ἐπιστήμη ἐστὶ τῶν καθόλου. L'intelligibilité porte sur la compréhension, l'universalité sur l'extension. Est intelligible ce dont ma pensée peut analyser le contenu, saisir le rapport des parties (comme dans un triangle), définir la nature, « intellectus intus legit intuendo essentiam rei » (S. Thom., *in Eth.* VI, lect. 5). Est universel ce qui peut se répéter, fût-il obscur, incompréhensible. Si la répétition, la loi, l'éternelle tautologie des choses satisfait notre intelligence, ce n'est point parce qu'elle enrichit la pensée, mais parce qu'elle simplifie la représentation mentale, et aussi parce que la répétition régulière se rapproche de l'*immuable*.

acte intelligent est un acte motivé, fait, comme dit Bossuet, « pour quelque raison qui nous est connue » : en un mot, celui dont la cause efficiente a sa raison d'agir dans sa *cause finale*. « *Bonum movere dicitur sicut ratio movendi* »[1] : c'est donc la *fin*, c'est l'*objet* du vouloir qui rend la volonté *intelligible*.

D'autre part, l'indétermination essentielle à la liberté implique nécessairement un *hiatus* entre la volonté et l'intelligence, entre la volonté et l'objet. La raison d'agir *ne doit pas* être déterminante pour l'action. Car, si la liberté n'est que l'adhésion au motif prévalent, elle n'est pas. Il faut donc dans la cause efficiente quelque chose de surajouté à la raison d'agir, et qui sera, par suite, quelque chose de *non-intelligible*.

En résumé, l'acte libre doit être pleinement *intelligible* parce qu'il est intelligent ; il doit être *inintelligible* parce qu'il est libre : voilà l'antinomie.

Il ne faut point se dissimuler la gravité de la difficulté. Elle éclate par l'insistance avec laquelle elle s'affirme et par le grand nombre de solutions infructueuses qu'elle a provoquées.

Qu'il puisse y avoir une liberté aveugle, ou au moins capable de choisir au hasard au-delà de sa vue claire, l'expérience de tous les jours semble nous le montrer ; mais ce n'est point cette liberté-là que l'homme ambitionne et dont il se glorifie[2]. Son existence peut être embarrassante à expliquer : c'est la question du *clinamen* d'Épicure que j'ai touchée en son lieu. Ici nous avons la question juste opposée : Comment peut exister une liberté *toute raisonnable* ? Il faut se souvenir, en effet, que pour Platon et Aristote la

1. S. Thomas, *De verit.*

2. « Sans doute, dit Th. Reid, nous pouvons imaginer un être qui aurait de l'empire sur les déterminations de sa volonté et qui n'aurait pas l'intelligence nécessaire pour la diriger ; mais cet empire serait en lui une faculté inutile ; et s'il s'en servait, aucun blâme, aucune approbation ne pourrait s'attacher à l'usage qu'il en ferait : cette hypothèse est donc une fiction. La nature ne fait point de dons inutiles » (*Facultés actives, Essai*, IV, ch. I).

liberté n'occupait encore que le monde intermédiaire de la *raison imparfaite*.

De fait, la liberté apparaît comme le plus haut exercice de notre activité ; elle doit donc être aussi le plus rationnel, le plus intelligible ; par conséquent, elle sera le triomphe de la cause finale. Voyez, du reste, comme la finalité consciente s'accentue à mesure que l'homme devient homme. De même que l'enfant, l'homme a parfois besoin de dépenser le trop-plein de son activité, d'exercer des facultés restées sans emploi dans la vie courante. L'enfant court, saute, fait tapage, il agit pour agir. L'homme fait devient à peu près incapable d'agir pour agir. Ses « passe-temps », le jeu, la chasse, les émotions dramatiques, consistent à se proposer un but fictif, un résultat imaginaire auquel il puisse prendre intérêt. Il invente donc une fin dont la dépense de forces physiques ou morales, quoiqu'elle soit sa vraie raison d'agir, ne sera plus en apparence que le moyen : tant il est vrai que l'acte humain par excellence est l'acte de finalité ! Aussi, *rendre raison* de nos actes n'est-ce point faire appel à notre liberté, mais indiquer les motifs qui nous ont déterminés ; on sait que c'est une façon d'écarter un indiscret que de répondre : Je l'ai fait parce que je l'ai voulu. Pour un acte libre, ce devrait être pourtant la réponse normale.

La valeur du motif grandit encore par ce fait universellement admis, que la liberté, tout en restant un indivisible qui est tout entier ou qui n'est point, se trouve pourtant influencée mystérieusement et comme moralement liée par un motif puissant, en sorte qu'elle aurait des degrés, qu'elle serait en raison inverse de la force des motifs, et que le cas extrême du motif unique, de ce motif dominateur qui « remplit la volonté entière et devient à lui seul raison *suffisante*[1] », se présenterait comme le dernier degré d'une progression d'influences de plus en plus décisives, de même que la certitude semble se confondre avec le plus haut degré de la probabilité.

1. « Ipse implet voluntatem et sufficienter eam movet ut objectum ». (*Sum. theol.*, I, 104, 4).

La raison de se déterminer est donc dans les motifs. — Et cependant les motifs ne doivent pas être la raison déterminante, autrement c'en serait fait de la liberté.

La difficulté d'accorder ces deux principes devient plus saisissante par l'imperfection des essais tentés en ce sens.

D'abord une sorte de pudeur empêche les défenseurs de la liberté de contredire au premier : il est donc entendu que la volonté ne peut choisir sans motifs de choisir.

Essaierons-nous alors le partage des influences : une partie de la raison d'être à la cause finale, une autre à la cause efficiente ? — Comme le dernier mot revient à celle-ci, la liberté restera par essence un acte irrationnel : ne faut-il pas dire déraisonnable, comme le *clinamen* ?

Parfois l'on croit avoir assez fait quand on a simplement opposé la cause finale qui propose à la cause efficiente qui agit. Celle-ci ajoute donc quelque chose, puisqu'elle donne l'efficacité. La cause finale ne saurait mouvoir : elle invite, et c'est la cause efficiente qui répond. — Considérants accessoires. Répond-elle infailliblement ? c'est tout ce que l'on demande. Il peut être intéressant de savoir quel est le genre de motion de la cause finale, mais c'est une question étrangère au problème présent[1]. On demande si, oui ou non, le motif est l'*antécédent déterminant* du choix, peu importe la façon. Il n'importerait que le déterminisme fût violent et rude ou suave et caressant, si c'était toujours le déterminisme.

Généralement, voici ce qu'on répond. On affirme que nous sommes libres, mais qu'un acte sans motif serait à peine un acte humain, qu'il y a donc toujours un motif de préférence[2]. — Je conforme donc ma préférence au motif

1. Inutile donc de chercher un essai de solution dans les affirmations d'Aristote : la cause finale ne *violente* point, ou : elle n'est pas *impulsive*. Ces deux assertions, en tenant compte du sens précis des mots, signifient : 1° « la cause finale n'est pas une *cause efficiente étrangère* » ; 2° « la cause finale n'est pas *la cause efficiente* ; » ce qui nous laisse ignorer si l'influence de la cause finale sera ou non *infaillible*.

2. *Motif de préférence* est un mot ambigu : et il me semble qu'avec ce mot on se borne d'ordinaire à « tenir les deux bouts de la chaîne ». Après tout, cela est permis : « La volonté peut prendre l'un ou l'autre ; elle peut passer de l'un à l'autre. Qui *la détermine dans ce choix* ? Est-ce un en-

prévalent? — Pas nécessairement, puisque je suis libre. — Mais si je choisis le motif le plus faible, est-ce sans raison? — Sans aucun doute j'aurai une raison de le préférer. — Vous accordez donc que le plus faible motif s'est renforcé de cette raison, pour donner la plus forte résultante? — Mais je suis libre de me détourner. — A condition d'un nouveau motif? — Cela va sans dire. — Il me semble que nous jouons à cache-cache. N'aurions-nous pas un libéralisme honteux, qui veut bien de la liberté, mais qui veut également que l'acte soit tout explicable par les motifs, de peur de le voir manquer de raison[1] ?

Depuis que Descartes, Reid et autres ont dit que « la liberté d'indifférence n'est que le dernier degré de la liberté », on se croit comme obligé d'insister sur ce que notre volonté, en se décidant, a besoin d'un motif pour se décider. L'assertion est ambiguë. Si l'on veut dire un motif de *prendre* A *ou* B, quel partisan de la liberté d'indifférence le supprime?

traînement du tempérament, un effet de l'éducation, ou simplement l'avantage d'une idée qui s'est offerte la première? Assurément, il y a toujours une circonstance; *et je ne crois ni nécessaire ni possible* que la volonté s'attache à une chose sans une circonstance qui la lui présente et la porte à en considérer les bons côtés. Mais cette circonstance n'oblige jamais, etc. » (De Vorges, *Cause efficiente et cause finale*, p. 114). — M. Fonsegrive (*Essai sur le libre arbitre*, p. 121) : «.... C'est nous-mêmes qui décidons... Nous ne restons jamais immobiles entre deux partis contraires, il y aura toujours *une inégalité quelconque* entre deux actions; et *nous pourrons* prendre parti ». — Ne le pourrions-nous donc pas si les partis étaient égaux? Le pourrons-nous alors *contre* le plus fort? Du reste, peut-être l'auteur ne prend-il pas sa réflexion à son compte, puisqu'il entend exposer le système thomiste.

1. S. Thomas lui-même, dont nous allons voir la pensée si nette, semble aussi parfois se dérober à la question. Il se pose l'objection : « Un famélique entre deux mets *également* désirables resterait en équilibre; *à fortiori* ne choisira-t-il pas le *moins* désirable ». Réponse: « Nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum *unam considerationem*, quin circa *alterum consideretur aliqua conditio* per quam *emineat* et *magis flectatur* voluntas in ipsum quam in aliud. » Il est clair que c'est changer le cas de conscience au lieu de le résoudre. On ne demande point ce qui se passera quand il surgira un troisième motif, on demande ce qui se passera avec deux motifs égaux, ou en face du motif plus fort. Puis-je, oui ou non, laisser le bien connu comme le plus grand *hic et nunc*? La seule pensée de rattacher l'acte libre à un motif qui m'*incline davantage* ne met-elle pas en danger la liberté? — V. plus haut, § 1 (*Annales* d'Octobre 1890, p. 77) les formules du même genre empruntées à Aristote.

Tout objet est motif, puisqu'il est désirable, et pour choisir il faut bien des *objets*. Si c'est au contraire un motif de *préférence*, de *prévalence* de A sur B qui me serait nécessaire — et c'est là ce qu'évidemment la discussion suppose, — quel partisan de la liberté véritable peut l'admettre ? Dire que A, pour prévaloir dans ma volonté sur B, a besoin d'un motif de prévalence, ce n'est qu'un déterminisme déguisé.

A moins que vous ne supposiez que je fabrique moi-même mon motif prévalent. Pourquoi alors dissimulez-vous votre fabricant dans le fond de son atelier, masquant sa présence par l'étalage de ses produits ?

Va-t-on, à l'inverse, se retrancher derrière l'union intime de l'intelligence et de la volonté *in unitate principii* ? Dans l'élection elles concourent comme matière et forme, disait Aristote : « Electio est appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus...., unum est formale respectu alterius » (I-II, 10). Tout au motif, en même temps tout à la liberté. Cette métaphore et cette affirmation posent le problème à l'état de mystère. Reste à savoir si sous le couvert du mystère on ne fait pas passer la contradiction. D'ailleurs, choisir se passe sous l'œil de ma conscience, et non dans l'empyrée.

Tentera-t-on enfin, avec beaucoup de thomistes, de mettre la liberté dans le jugement, c'est-à-dire dans l'intelligence plutôt que dans la volonté, afin de faire paraître la détermination toute intelligente ? Ce n'est qu'un déplacement d'ombre. La question reste intacte à la nouvelle place où on l'a transportée. Mettez que ma liberté consiste à promener mon *attention* sur les motifs, et à soumettre à mesure la volonté-appétit à leur influence dominatrice : pourquoi l'attention se promène-t-elle ? Est-on dispensé de m'expliquer mes démarches libres parce qu'on me les fait faire non sur les places publiques mais dans le jardin intime de ma pensée ? Je ne parle point des philosophes, nombreux aujourd'hui, qui font bon marché de l'indépendance du choix, tout en prétendant maintenir la liberté, celle-ci n'étant plus pour eux que la finalité consciente ; ni de ces théologiens qui regardent la liberté comme une entité surajoutée qu'un

acte peut recevoir même alors qu'il ne comporterait plus l'ombre d'un choix [1].

Le problème se montre donc grave par les hésitations mêmes de ceux qui l'abordent. Et pourtant, avant d'être affaire d'observation, il est affaire d'accord de la pensée avec elle-même : car c'est se contredire que d'admettre d'un acte qu'il est libre et en même temps qu'il a sa raison déterminante dans son motif.

Or S. Thomas me semble avoir trouvé une des meilleures solutions qui aient été données. Quand il nous dit qu'un bien imparfait est un motif, mais insuffisant, il a évidemment en vue le problème présent. Il cherche à concevoir un type de liberté qui donne pleine satisfaction à l'intelligence sans compromettre le pouvoir de choisir.

Pourquoi, en effet, insiste-t-on tant sur le motif ? Par peur de rendre le libre choix déraisonnable en le soustrayant aux *raisons du choix.*

Si donc nous trouvions pour la liberté même une raison satisfaisante, une raison d'agir par *libre élection* plutôt que par acceptation du motif prépondérant, notre liberté serait toute raisonnable, *à quelque motif qu'elle donnât sa préférence*. Elle serait maîtresse absolue, de par la raison même, de choisir entre les *objets* proposés — ou, ce qui est exactement la même chose, entre les motifs — le fort, le faible, celui qui lui plaît, sans autre motif nouveau[2].

Or cette raison d'être libre semble à S. Thomas l'imperfection de certains biens [3]. En leur présence, j'aurai de la sorte : 1° une raison de *vouloir* chacun des biens présents : c'est qu'ils sont des *biens*; 2° une raison de *choisir* entre

1. La formule de certains partisans de la prémotion physique : « Dieu me *détermine* à vouloir *librement* tel terme de l'alternative à l'exclusion de l'autre, » cette formule suppose que la liberté est une modalité qui se surajoute en quelque sorte à l'acte pleinement constitué. La scolastique, en insistant, sur ce que la liberté n'est qu'un accident dans la volonté, ne fraie-t-elle pas la voie à cette théorie ?

2. Beaucoup de thomistes, et parfois S. Thomas (note 1, p. 86), nous parlent d'un motif nouveau, ce qui est se dérober.

3. M. Gardair, *Le libre arbitre* (*Annales* de mai 1890, p. 188), a mis en lumière ce point de vue de la doctrine de S. Thomas.

eux et d'être libre : c'est qu'ils sont *imparfaits*[1] ; 3° une raison du *choix* qui préfère l'un à l'autre : c'est que je suis *libre*. Le choix manque de raison directe. Je choisis tel acte parce que je suis libre ; je suis libre parce que la fin proposée est insuffisante à me captiver.

L'élément *irrationnel* de la liberté subsiste toujours, mais atténué et tout encadré, si je puis ainsi dire, de raison : *il est raisonnable que la raison ne soit pas tout dans le monde.*

L'importance de cette solution vient de ce qu'elle rend possible la liberté de Dieu et des êtres qui sont toute raison.

La conclusion de S. Thomas s'oppose directement à celle de Leibnitz, pour qui au contraire la raison est tout.

Il est intéressant de comparer leurs déductions métaphysiques. Pour l'un et l'autre, la volonté est la faculté d'agir pour une *raison*, pour une *fin* : « Je ne veux rien que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux[2]. »

La seule raison d'agir possible, pour l'un et l'autre philosophe, c'est le *bien*.

Pourquoi ? Parce que le bien est la *raison d'être*. Qu'est-ce qu'*agir* ? C'est amener quelque chose à l'*être*. Cette question : Quelle raison ai-je d'agir ? équivaut donc à cette autre : Quelle raison tel objet a-t-il d'être, d'être réel plutôt que possible ?

Et tous deux répondent : « La perfection est la raison d'être[3] ». Perfection absolue, existence nécessaire ; perfection relative, existence contingente.

L'infinie perfection de Dieu est la raison intime pour laquelle il est éternellement réel : ce qu'exprimaient Platon

1. La réponse de S. Thomas n'est qu'une hypothèse explicative et nullement la seule possible. D'autres disent : « La raison de choisir c'est que les biens sont *incompatibles*, — contradictoires » ; d'autres, « incommensurables ».

2. Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, 17.

3. Bossuet, 1re Élévation sur les Mystères ; « L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il ? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas ? Est-ce à cause qu'il est parfait ? et la perfection est-elle un obstacle à l'être ? Erreur insensée : au contraire, la perfection est la raison d'être ! »

en plaçant le bien par delà l'être, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, et S. Anselme par son fameux argument, et Bossuet quand il s'écrie : « D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être *vaut mieux* que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être : *vaut-il mieux* que Dieu ne soit pas que d'être ? [1] » Cette pensée : « Le parfait est nécessaire, l'imparfait est contingent », est l'âme du spiritualisme de Platon, d'Aristote, de S. Thomas, de Descartes, de Leibnitz [2].

Or la raison d'*être* est aussi la raison d'*être voulu*, pour un *appétit rationnel*, c'est-à-dire pour une volonté toute fondée en raison.

Cette raison du vouloir se présente avant tout au vouloir divin : Dieu se complaît en lui-même, s'aime, s'approuve comme ayant toute raison d'exister.

Mais le parfait seul a une raison absolue d'*être*, et jamais contredite, par suite une raison absolue d'*être voulu*.

Et l'imparfait ? Ici les deux disciples d'Aristote se séparent. D'accord pour attribuer à l'imparfait la contingence, c'est-à-dire l'absence de « nécessité métaphysique », et pour reconnaître que sa raison d'être est incomplète, S. Thomas conclut de cette raison d'être incomplète à la liberté de sa cause, Leibnitz, à une nécessité « morale ». Celui-là met donc un abîme entre l'absolu et le relatif, celui-ci étend de l'un à l'autre sa loi de continuité.

1. *Ibid.*

2. Kant n'a pas tort de dire que le nerf de toutes les preuves de l'existence de Dieu est l'argument ontologique. Si, ayant remonté des causes imparfaites à une cause parfaite, la raison se déclare satisfaite et ne demande plus d'explication ultérieure, c'est donc qu'il est éminemment satisfaisant pour l'esprit d'admettre que le parfait a sa raison d'être en lui-même. Telle est précisément l'affirmation de S. Anselme. S. Thomas ne conteste point la vérité analytique de l'affirmation : « l'être parfait est un être nécessaire », mais son caractère de vérité première *quoad nos*. Cf. I, 3, 4, c : « *Sua igitur essentia est suum esse* ». L'essence de Dieu implique l'existence : « Impossibile est quod in Deo sit aliud *esse* (l'existence réelle) et aliud *essentia* (l'essence) » (I, 3, 4, c). Et I, 4, 1 ad 3 : « Ipsum *esse* (l'existence réelle) est *perfectissimum* omnium ; comparatur enim ad omnia ut *actus* : nihil enim habet actualitatem nisi in quantum *est* » ; traduisez : L'existence dérive de l'essence quand celle-ci est *parfaite*.

Appliquant aux êtres les principes du calcul infinitésimal, Leibnitz voit dans les possibles un nombre infini de degrés où l'infiniment petit se confond avec le néant, l'infiniment grand avec l'être absolu. Tout possible enveloppe donc une réalité, un droit, un appel à l'existence, appel qui sera infailliblement suivi d'effet dans la mesure où cette existence n'est point tenue en échec par les coexistences étrangères. Les contingents apparaîtront à leur rang, à leur heure, mais avec la même infaillibilité que subsiste, éternel, l'être infiniment parfait[1]. La raison d'être du monde, comme de Dieu, est le *maximum* du bien. La possibilité d'être ou de n'être point n'existe que pour les contingents pris isolément, *in abstracto*, non pour le total.

S. Thomas, au contraire, raisonne ainsi : La volonté doit trouver dans son objet même la raison de son vouloir et, si elle est libre, la raison de sa liberté ; donc, du caractère de l'objet proposé devra pouvoir se conclure la mesure de la liberté. En d'autres termes, si Dieu veut certaines choses nécessairement, d'autres librement, cela doit tenir à la valeur de ces choses, le degré de bien qu'elles réalisent étant leur raison d'être. Et en effet, conclut-il, si le parfait a toute raison d'exister, l'imparfait, par cela seul qu'il est imparfait, a un déficit dans sa raison d'être, plus qu'une impuissance, une indignité qui ne peut être surmontée que par grâce et par libre bonté[2]. Contingence et liberté sont coextensives, puisqu'elles se fondent également toutes deux sur l'imperfection. Pas plus le meilleur total que la meilleure partie n'a de droit à l'existence.

Leibnitz est plus près d'Aristote et des anciens. Il a beau protester que le monde se fait par volonté divine ; les « fulgurations de la Divinité » sont infaillibles[3], et de même que dans la fable antique les dieux et les hommes sont le produit d'une même Nécessité, ainsi chez Leibnitz la divinité et

1. *Cf*, *Monadologie*, 30-47.
2. Qui defectus consequitur omne bonum creatum (I, 19, 3 ad 4).
3. De même que l'existence de Dieu est « une suite simple de l'être possible » ainsi l'action créatrice de Dieu dérive simplement de l'être possible : *cum Deus calculat fit mundus*.

la nature existent en vertu d'une loi commune, la nécessité du bien.

S. Thomas s'inspire d'un autre dogme : « Il dit, et tout se fait ; il commande, et tout se crée[1] ». « Il envoie la lumière, et elle va ; il la rappelle, et elle obéit tremblante. Les étoiles luisent à leurs veilles et se réjouissent : appelées, elles ont dit : Nous voici ! et elles répandent avec joie leur lumière devant celui qui les a faites. Voilà notre Dieu[2]. »

Tel est le rapport des biens avec une volonté parfaitement raisonnable — nous devons ajouter : et parfaitement indépendante.

Et, dès à présent, proposant cet idéal de liberté aux volontés inférieures, nous pouvons leur dire : La perfection où nous devons aspirer, celle d'une activité toute raisonnable, n'est pas le déterminisme, pas même le déterminisme du bien ; car la raison éclairée, en présentant certains possibles, les déclare indifférents et appelle ainsi d'elle-même une *liberté*.

Le Docteur angélique vient de nous donner une excellente formule de la liberté divine. A ce moment son intellectualisme est devenu purement verbal. La puissance qui pose certains possibles dans l'existence ne doit rien à l'intelligence, la volonté créatrice est toute liberté. L'intellectualisme de Leibnitz, au contraire, est complet et logique : l'être n'existe jamais qu'en vertu de ses propres lois ; tout est rationnel dans son monde et déterminé par la seule raison. Cette conception semble préférable de prime abord, mais après réflexion elle devient inintelligible, tandis que celle de S. Thomas continue de satisfaire l'esprit.

En effet, comment l'imparfait, le mal métaphysique, existent-ils ? Si l'on supprime la liberté, on est obligé de la remplacer par une opposition de la raison à elle-même, de poser une raison amoindrie, inadéquate, à côté d'une raison parfaite et adéquate. Ainsi fait Leibnitz comme les autres, comme Spinoza et les stoïciens, et dans une certaine mesure

1. *Psaume* 148.
2. *Baruch*, III, 33-35.

Aristote et Platon. Comment donc la raison s'est-elle suicidée? Comment le parfait se heurte-t-il à l'imparfait? En posant au contraire la liberté, S. Thomas déplace la question, sans doute, mais il nous satisfait. Si l'imparfait n'a pas raison d'être, il n'a qu'à remercier la bonté qui l'évoque à l'existence sans donner de raison ; et si l'Absolu est parfait, comment oserions-nous lui refuser, à côté des nécessités rationnelles de sa nature, cette perfection morale délicate entre toutes et dont nous portons l'image, la *bonté*, l'amour condescendant et gracieux dont tout le charme est précisément dans sa *liberté*? Notre raison perd son droit à déduire, à décider de tout, mais comprend du moins, en abdiquant, que cela est bon.

Il nous faut ajouter toutefois que la raison, chez S. Thomas, n'abdique qu'avec regret. Nous allons la voir se reprendre jusqu'à perdre presque le bénéfice des affirmations précédentes : et rien ne montre mieux combien la question du libre arbitre est mystérieuse et à quelles répugnances intellectuelles elle se heurte. Déjà le saint docteur a voulu *déduire* la volonté libre de la volonté nécessaire, prétention injustifiable, nous l'avons montré[1].

Et voici à présent un nouvel effort pour réintroduire la raison dans la volonté créatrice. Si aucun imparfait ne mérite d'être, les contingents sont tous indifférents pour la volonté. Il suit que Dieu est libre de donner au monde créé le degré d'être, de perfection et d'ordre qu'il voudra : une création sans être pensant, un chaos, un ramassis d'êtres qui ne goûtent qu'en pleurant le don d'une existence éphémère, semblables à ces victimes de la lutte pour la vie qui

1. *A priori*, l'imparfait est-il seulement réalisable? et trouvons-nous quelque part une puissance pour donner l'être à ce qui n'a aucune raison suffisante d'être? Nous ne savons. Le parfait pris en lui-même nous apparaît simple et immobile comme l'unité de Parménide. Comment soupçonner des images finies de cet infini? Comment une fécondité contingente dans l'absolu? Il est *acte*, et non point *action*. Comment supposer que l'être se réalise jamais autrement que par ses propres lois? qu'il existe, en un mot, une volonté *créatrice* quand jusque-là je n'ai désigné par *vouloir* divin qu'un amour de complaisance qui approuve l'être sans contribuer à le produire, pur symbole du repos dans la nécessité métaphysique?

n'apparaissent au jour que pour jeter leur cri d'agonie, tout cela serait également possible à Dieu. Et pourquoi pas ? les maux ne sont qu'une *privation*, et l'être se solde en une somme de bien ; quant au bien parfait et à l'ordre parfait, le contingent en est incapable.

S. Thomas répugne à admettre ces conséquences logiques. La liberté créatrice aura ses lois. Rien ne peut la nécessiter, sans doute, mais il y a des *convenances* auxquelles son choix se conforme infailliblement, manifestations spontanées de sagesse et de bonté. Nous rentrons ainsi dans l'intellectualisme dont nous étions un instant sortis, nous nous rapprochons de nouveau d'Aristote et de Leibnitz. Avec Aristote, S. Thomas admet pour tout être créé la loi nécessaire du progrès vers le bien ; et avant Leibnitz il formule l'optimisme leibnitzien : « Sic igitur Deus totum *universum* constituit *optimum* secundum modum creaturæ, non autem *singulas creaturas* » (I, 47, 2 ad 1) : tant il est vrai que la raison ne sait prendre son parti d'actes et d'effets où elle n'aurait pas à dire le dernier mot !

Le mystère du libre arbitre semble lui répugner.

Essaierons-nous maintenant de transporter la formule de Dieu à la créature ? La raison de la créature est un miroir de la raison absolue, et sa volonté est définie, comme celle de Dieu, un appétit rationnel, *appetitus rationalis*. Il suit que l'homme, comme Dieu, sera libre sur les objets contingents ou imparfaits, et infailliblement déterminé sur l'objet parfait.

Il n'est point nécessaire qu'il existe des volontés créées ; mais, s'il en existe, leur adhésion au bien parfait est hypothétiquement nécessaire, puisqu'elles sont des appétits rationnels. Or le bien parfait est Dieu. Adhérer à Dieu, c'est l'approuver et se complaire en lui comme il fait lui-même.

Les autres biens sont l'universalité des contingents. Toute la création, tout acte à produire sera donc l'objet d'une adhésion libre ? — Non, car adhérer à Dieu, c'est approuver son être, donc aussi sa volonté connue. Et si sa

volonté s'est manifestée par le monde qu'il a appelé à l'existence, par un ordre de coexistences et par des fins nettement révélées, il sera hypothétiquement nécessaire qu'un appétit *rationnel* adhère à cet ordre établi.

Tout le code du devoir devra donc être mis en réserve avant de donner carrière à la liberté créée.

Telle est la conséquence logique des principes posés. Or, cette conséquence est contraire aux faits. Car, loin d'être soustrait à la liberté, le devoir est son principal objet. En raisonnant sur cette donnée : « un *appétit rationnel* » ou « un appétit raisonnable », notre déduction a abouti à la *loi morale*, et non à la *liberté morale* : cela se comprend[1].

L'explication du mal moral est l'écueil de la théorie péripatéticienne qui, prise à la lettre, n'irait à rien moins qu'à confondre l'ordre naturel et l'ordre moral.

L'âme chrétienne, avec son dramatique et poignant problème de la liberté morale, est à l'étroit dans le cadre païen fait à la vie par Socrate, Platon et Aristote. La vie morale ne se chiffre point dans le désir nécessaire d'un bien parfait et le calcul des moyens aux risques d'un chacun. Par un optimisme très noble sans doute, l'école de Socrate identifie la nature, au moins la nature intelligente, avec la moralité. En les faisant nôtres, ne devions-nous pas nous attendre à voir sortir des mêmes axiomes les mêmes conséquences ?

J'insiste, en terminant, sur la liberté morale où l'intellectualisme, dût-il réussir ailleurs, échouera toujours.

(*A suivre*) A. Ackermann

1. Comparez le raisonnement de Kant formulant *à priori* le *code* d'une « raison pratique » ou, comme il dit, d'une « liberté ». Liberté est synonyme d'appétit raisonnable. (*Critique de la raison pratique* et *Fondements de la métaphysique des mœurs*).

REVUE DES LIVRES

Manuel de philosophie, par C. Alibert, prêtre de St-Sulpice, — Tome II : *Logique, Ontologie, Cosmologie.* — Lyon, Delhomme et Briguet, 1891.

Si un livre pouvait dispenser un élève de philosophie des leçons du professeur, ce serait, je crois, le *Manuel de philosophie* de M. l'abbé Alibert. Notamment dans le second volume, qui vient de paraître, le seul dont je veuille m'occuper, le jeune étudiant trouverait d'abord toutes les questions de logique, de cosmologie, d'ontologie. Ces seuls titres montrent que M. Alibert n'est nullement asservi aux programmes universitaires. S'il n'omet aucune de leurs questions, il répare plusieurs de leurs omissions, et comble de nombreuses lacunes : excellente réaction contre la tendance à étudier la philosophie pour passer un examen de baccalauréat, au lieu de ne voir, dans cet examen, que la constatation d'études philosophiques bien faites.

Que dirai-je des divisions, qui sont, dans un vaste ensemble de questions complexes, comme des fils conducteurs ? L'auteur possède remarquablement cet art de diviser et d'ordonner que Socrate regardait comme divin. Il a un besoin si impérieux de méthode, que toute multiplicité lui est antipathique qui ne serait point ramenée à l'unité par un ordre logique. Et il n'est pas jusqu'aux huit règles d'Aristote qui ne doivent sacrifier leur disposition traditionnelle, pour s'accommoder à un ordre plus rigoureux.

Aussi la clarté est-elle, à mon sens, la note caractéristique de l'ouvrage. L'exposition y est nette ; la discussion, facile à suivre ; l'explication, poussée généralement jusqu'à ce point au delà duquel elle deviendrait prolixe, tandis qu'en deçà elle resterait obscure et incomplète. Pourtant, je ne parle pas de cette clarté de surface où un lecteur superficiel trouve son compte, mais où un esprit attentif est arrêté par des notions incohérentes, qui se dérobent quand il veut les approfondir. Ce n'est pas celle que cherche M. Alibert : il ne dispense pas ses lecteurs

de réfléchir, mais, au contraire, il les y provoque et les excite au travail personnel, sans lequel il n'y a pas de bon élève, surtout en philosophie.

Je signale ce trait d'autant plus volontiers, qu'à voir la perfection des articles dont se compose le *Manuel*, on serait porté à croire que les élèves de M. Alibert n'ont qu'à recevoir des leçons si bien préparées. Je viens de dire pourquoi il n'en est rien ; mais on peut assurément féliciter ces jeunes gens d'avoir un excellent maître de dissertation, d'être initiés à un style digne de la philosophie par la seule parole du professeur : bref enfin, d'avoir autant de modèles de dissertation qu'ils étudient de questions de philosophie.

Mais je ne veux pas m'occuper davantage des qualités du *Manuel*. Tout lecteur cultivé pourra les saisir ; seul, un professeur de philosophie en mesurera le mérite. Il connaît, par une expérience personnelle, la distance qui sépare l'idée informe et à peine ébauchée, de l'exposition claire et bien ordonnée, et ce qu'il faut de travail pour passer de l'une à l'autre : quand il met la main sur un livre où rien, dans les questions dont il s'occupe, n'est laissé inachevé, il peut se rendre compte de la difficulté vaincue.

Ce que tout le monde pourra voir dans le *Manuel*, c'est que, si M. Alibert a les qualités du professeur, il a quelque chose de plus ; quelque chose, il est vrai, que M. Jules Simon ne voudrait point voir chez un professeur de philosophie. Tout récemment, il recommandait aux professeurs de philosophie de n'être point philosophes, c'est-à-dire, comme il l'expliquait, de se faire fidèlement écho des idées communes, mais de n'en pas avoir, ou du moins de n'en pas montrer de personnelles et d'originales. Recommandation en général facile à observer ! Non pas pourtant pour M. Alibert, qui a trop approfondi les questions qu'il traite pour n'en pas marquer plusieurs d'une empreinte vraiment personnelle. Je pourrais citer en exemple sa belle définition de la méthode expérimentale : « la conversion d'un rapport empirique en un rapport rationnel », définition dont la formule, très claire dans sa concision, suppose une réflexion attentive et prolongée. Je pourrais aussi emprunter à la *Cosmologie* la notion du miracle, où une simplification très habile et très légitime écarte les objections qui, sur cette question, encombrent d'autres traités, et ne laisse, à qui admet la Providence et la liberté de Dieu, aucune tentation de révoquer en doute la possibilité des faits surnaturels.

Mais, visiblement, le terrain préféré de l'auteur, est celui de l'ontologie. Non qu'il attende, pour en exposer toutes les questions, au traité qui porte ce nom. Au contraire, par un très sage conseil, il aime à engager, autant que possible, « l'ontologie dans les traités spéciaux, pour faire cesser le divorce arbitraire et funeste établi par Kant entre la phénoménologie et la métaphysique ». Il reste néanmoins à l'ontologie la question de l'être, sur laquelle il semblait que tout fût dit depuis longtemps, mais où M. Alibert a su trouver, sinon des choses absolument nouvelles, au moins une véritable et très heureuse nouveauté d'exposition. Ceux qui parcourront ce double itinéraire, d'abord de l'être en puissance qui, par les trois étapes de la *spécification*, de la *réalisation*, de l'*idéalisation*, passe successivement du degré le plus humble au degré le plus parfait ; et ensuite de l'être en acte, qui seul peut expliquer les progrès du premier, parce que seul il peut les produire, comme cause formelle, efficiente, finale, exemplaire ; ceux-là, dis-je, remercieront l'auteur d'avoir établi entre des notions qu'ils possédaient peut-être une liaison qu'ils ne saisissaient point. Mais qu'ils rapprochent, comme l'auteur les y invite, la question fondamentale de l'ontologie de la question fondamentale de la méthode, et ils verront les notions d'analyse et de synthèse, souvent si embrouillées et si confuses, revêtir une clarté qui les étonnera, en même temps qu'ils constateront entre les procédés de la nature et ceux de l'esprit une corrélation intéressante et instructive.

Mais, dans les divers articles consacrés à ces deux questions, je voudrais leur en signaler un, celui de l'idéal, où je remarque surtout l'originalité de l'auteur, et aussi sa sagesse. Volontiers il mettrait sur le même pied, au point de vue de l'importance, l'idéalisation et l'abstraction, bien que cette dernière soit absolument essentielle à l'acte intellectuel. Ce n'est pas Descartes, ni Malebranche, ni Bossuet qui l'en blâmeraient, puisque, selon eux, « le parfait », c'est-à-dire l'idéal, « est le premier, non seulement dans les choses, mais même dans notre esprit ». M. Alibert qui, tout en philosophant, comme il convient, avec indépendance, incline vers les doctrines de S. Thomas, tient cette proposition pour erronée. Mais il ne se peut que les erreurs de si grands esprits n'aient une bonne part de vérité. Qui sait si ce n'est pas celle qu'indique M. Alibert, en faisant de l'abstraction et de l'idéalisation deux procédés essentiels à l'esprit humain, qui cependant, contrairement à la formule de Bossuet, abstrait avant d'idéaliser ?

D'ordinaire, les aperçus originaux ont le don de provoquer la contestation. A mon avis, ceux de M. Alibert peuvent la provoquer, sans avoir à la craindre. Ce n'est pourtant pas à dire que je ne fasse aucune exception. Ainsi, j'admire la hardiesse de l'auteur à vouloir tirer de la seule notion d'être contingent celles de cause finale et de cause exemplaire (*Ontol.*, XVI), et je reconnais un esprit qui aime à lutter avec les difficultés. Mais je ne sais si la lutte est ici victorieuse. Il définit l'être contingent : un être qui est indifférent à l'existence ; c'est une définition qui n'a pas besoin de preuve, si on entend que l'être contingent n'est pas déterminé *de lui-même* à exister ; mais il faudrait, de plus, pour la thèse, qu'il n'y fût pas déterminé *dans sa cause*. L'auteur l'a-t-il prouvé ? Et cependant, je mets cette thèse à son actif. Une preuve qu'on arrête trop tôt peut devenir une démonstration victorieuse ; et il y aurait, dans cette proposition bien établie, une acquisition importante pour la philosophie.

C'est à peine si j'ai mentionné la *Cosmologie*, qui vaut pourtant qu'on s'y arrête. L'auteur n'hésite pas à aborder la question de la composition substantielle des corps, et il soutient la théorie péripatéticienne de la *matière* et de la *forme*. Théorie bien séduisante pour le philosophe, mais très embarrassante pour le professeur de philosophie ; car il ne doit pas se dissimuler que les mêmes élèves auxquels il fera, le matin, la preuve de la doctrine scolastique, entendront, le soir, le professeur de sciences développer des hypothèses qui en seront la négation. C'est du moins la règle générale. Le P. Tongiorgi prie ironiquement les néo-scolastiques de composer enfin une physique et une chimie, s'ils veulent qu'on discute avec eux (*Cosmol.*, l. 1, cap. III, article 1). Quand est-ce donc qu'il sera répondu à ce défi, et que la synthèse de l'ancienne cosmologie et de la science moderne sera faite par un homme compétent et autorisé ? La docte compagnie à laquelle appartient M. Alibert, et dont plusieurs membres ont publié, pour la restauration des doctrines scolastiques, des ouvrages de valeur, ne voudra-t-elle pas combler cette lacune ? Tant qu'elle subsistera, le mouvement qu'il faudrait accélérer ne manquera pas d'être plus ou moins enrayé. M. Alibert a, sans doute, conscience de ce *desideratum* : et, dût-il me trouver indiscret, j'ouvrirai l'avis que telle est la raison pour laquelle, en cette matière, il refuse de parler en son nom personnel, et se borne obstinément au rôle modeste d'interprète de la doctrine des maîtres.

Où je voudrais que l'auteur fût moins modeste, et suivît plus

résolument ses préférences, c'est dans la question de la perception externe. Sur ce point, les innovations cartésiennes ont trouvé, chez les philosophes modernes, un écho à mon avis trop fidèle. M. Alibert, tout en admettant la perception externe, semble la ranger au nombre de ces théories contestées auxquelles on peut rendre un hommage platonique, mais dont leur caractère systématique interdit de faire grand usage en philosophie. Volontiers je reprocherais à l'auteur d'avoir ainsi affaibli sa thèse cosmologique de la réalité objective de l'étendue ; et, dans la critériologie, sa réfutation de l'idéalisme. Mais cette question appartient principalement à la psychologie ; et je ne saurais y insister sans sortir du cadre que je me suis tracé au début de ce travail.

Il est temps de conclure, et je conclus que les qualités du professeur, qui distinguent M. Alibert, font désirer que la suite de son *Manuel* ne tarde pas à être publiée ; et celles du philosophe, qu'il fasse bénéficier le public de ses autres travaux.

Fr. Pomarel.

L'esthétique d'Aristote et de ses successeurs, par Ch. Bénard, ancien professeur à l'École normale supérieure ; 1 vol. in-8. — Paris, F. Alcan.

Ce livre est la réunion en volume de plusieurs Mémoires lus à l'Académie des sciences morales ; mais il n'était pas nécessaire de le rappeler pour en faire apprécier la valeur. M. Ch. Bénard, après les longues années de son brillant professorat, s'est adonné à ces études d'esthétique théorique assez peu en faveur en France ; l'on sait combien il était préparé à traiter ce sujet par ses travaux sur la philosophie ancienne et sur les esthéticiens allemands. Inutile d'ajouter qu'ici comme partout il se montre écrivain élégant, clair et précis autant qu'érudit sagace et exact.

Le but qu'il s'est proposé dans le présent travail, c'est de réagir contre des tendances trop générales « à vouloir comprendre Aristote mieux qu'il ne s'est compris lui-même », et à trouver chez lui des réponses à des problèmes qu'il ne s'était jamais posés, en un mot à vouloir *accoucher* ce grand esprit par une sorte de maïeutique qui en tirerait tour à tour Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, etc. Il a voulu appliquer à l'étude du Philosophe « une méthode moins savante peut-être et moins habile, mais plus sûre et plus circonspecte », qui ne voit chez lui que ce qu'il a pu voir et savoir lui même, qui se résigne à ignorer ce qu'on ne saura jamais.

L'auteur entendait donc ne traiter la question de l'esthétique que chez Aristote lui-même, mais ses vues se sont élargies ensuite. Pour mieux comprendre le maître il a dû étudier aussi ses disciples et ses successeurs. De là une seconde partie, très distincte de la première, qui n'est pas moins intéressante et plus propre, croyons-nous, à faire saisir les vues et les théories personnelles de l'auteur, malgré ses efforts pour rester dans le rôle de simple historien.

Résumons ses conclusions touchant Aristote. — 1° En ce qui concerne la métaphysique du beau, on ne peut constater chez Aristote un progrès bien considérable. Sa manière de définir le beau soit objectivement, soit subjectivement ne diffère pas de celle de Platon. — Voilà qui sera difficilement accepté de tous et qui reste la partie la plus discutable de la thèse. — 2° Mais sur l'art en général et sur la poésie en particulier, la doctrine d'Aristote a une tout autre importance ; et elle se résume en cette formule : *ars ancilla morum*, la fin hédonique combinée avec la fin eudémonique. — 3° Le principe qui donne naissance à l'art, c'est l'imitation : ici le philosophe est resté inférieur, malgré le secours qu'a voulu lui apporter Dœring avec ses « quatre principes ». 4° Enfin on ne trouve nulle part dans Aristote une théorie des arts particuliers, et une construction systématique qu'on prétendrait tirer de ses œuvres resterait artificielle et arbitraire.

J. G.

Résumé de la philosophie de Herbert Spencer, par F. Howard Collins, trad. par H. de Varigny, 1 fort vol. in-8. — Paris, F. Alcan, 1891.

Tout le monde parle de Herbert Spencer ; mais parmi ceux même qui l'acceptent le mieux, parmi ses plus fervents admirateurs, combien, surtout en France, ont pris une connaissance sérieuse de ses dix ou douze grands volumes ? L'auteur du *Résumé* espère que son livre « conduira le lecteur à se familiariser avec l'œuvre complète de M. Spencer » : nous sommes convaincu, nous, qu'il produira l'effet contraire. Les tendances intellectuelles ne sont point là : on veut connaître, c'est vrai ; mais le plus rapidement et le plus facilement possible. Pour un esprit sérieux qui s'adonne à pénétrer à fond un système, il est mille prétendus philosophes qui ne veulent et ne peuvent en supporter que la simple physionomie. D'ailleurs, l'œuvre de Spencer est de celles qui se prêtent le mieux à être réduites en simple esquisse ; et

la preuve c'est que dans la préface du livre de M. Collins il résume lui-même le *Résumé* en deux pages et seize propositions.

A ce point de vue, on a donc fait ici œuvre utile. Nous y voyons un autre profit, c'est que dans ce *Résumé* on saisit mieux les lacunes et les *hiatus* infranchissables qui ôtent tout son sérieux au gigantesque édifice du philosophe anglais.

J. G.

REVUE DES REVUES

PÉRIODIQUES ALLEMANDS

Annales philosophiques (*Philosophisches Jahrbuch*). Revue trimestrielle, sous le patronage de la Société de Gœrres, Fulda. T. IV, 1891, janvier et avril.

(Janvier) P. Linsmeier, S. J.: *L'hypothèse de Copernic et les erreurs des sens.*

Article très intéressant, qu'on pourrait intituler: une leçon de l'histoire. Il nous présente un scolastique, le P. Riccioli, S. J., aux prises avec le système de Copernic et de Galilée.

Cette théorie nouvelle faisait des progrès rapides. En 1632, ses adeptes sont rares, au dire de Galilée; en 1651, le P. Riccioli les trouve répandus en Allemagne, en France et en Angleterre; en 1687, Newton les voit seuls en possession. Cependant les péripatéticiens, défenseurs ardents du géocentrisme, l'enseignent encore dans leurs écoles jusqu'au milieu du XVIIIe siècle.

Le P. Riccioli, qui écrit son *Almageste* en 1651, est leur champion le plus considérable; théologien, philosophe, astronome, il connaît tous les arguments des novateurs et les discute. Ce ne sont point des *raisons théologiques* qui le maintiennent dans la vieille doctrine, c'est la peur d'*infirmer le témoignage des sens,* et de compromettre ainsi non seulement la certitude physique, mais en général toute certitude. Voici ce qu'il répond aux coperniciens.

Ils prétendent qu'il est plus simple de faire tourner en 24 heu-

res la terre que le ciel entier. — Mais le mouvement du ciel répond à *l'évidence des sens*, celui de la terre la contredit.

Ils allèguent les vents alizés. — *Puisque nous voyons* que le soleil tourne, il faut dire que c'est celui-ci qui entraîne les vents.

Ils rendent compte plus simplement de la marche en zigzag des planètes. — Pour le monde physique, notre raison s'appuie *sur les sens*; tout le reste, la simplicité d'une hypothèse par exemple, vaut moins pour elle. Il faut croire au témoignage des sens tant que la réflexion fondée sur de nouvelles sensations ne le contredit point, car « la possession est en leur faveur ».

L'hypothèse nouvelle sera tout au plus regardée comme un procédé commode d'enseignement.

Le P. Riccioli croyait avoir un argument péremptoire contre la rotation terrestre: une pierre tombant d'une tour devrait, en vertu de l'*inertie*, rester en arrière et dévier obliquement vers l'ouest. La scolastique, en effet, entend par inertie une *tendance naturelle* au repos. On connaît la théorie aristotélicienne et finaliste des mouvements. Mais voilà que Galilée découvre la vraie loi de l'inertie, base de la mécanique moderne, c'est-à-dire la persévérance dans le mouvement comme dans le repos. Il montre que, d'après cette loi, sur la terre en rotation, la direction relative de la chute se conserve de même que pour un objet qui tombe sur un bateau en marche. Plus tard, d'autres lois démontrées indépendamment de la thèse témoigneront directement pour elle. Ainsi, seule la rotation de la terre expliquera avec la loi d'inertie la déviation de l'alizé supérieur vers l'est, et avec la loi du pendule la rotation apparente du plan d'oscillation.

Aux raisons de Galilée, le P. Riccioli continue d'opposer les protestations : « Il faut *croire à nos sens*; leur témoignage est confirmé par le *consentement unanime* des hommes. Douter du *sens commun*, c'est compromettre toute science. L'exemple du bateau ne prouve rien, *nego paritatem !* car quelques-uns, les hommes du rivage, peuvent s'assurer que le bateau marche tandis que *personne ne peut constater* que la terre marche, alors que tant de *témoins oculaires* attestent qu'elle ne marche point. Il faudrait une preuve *très frappante* du contraire ».

Le P. Linsmeier termine par cette judicieuse réflexion : « Nous voyons bien aujourd'hui que Riccioli s'est exagéré la valeur du *témoignage des sens*. Il exigeait pour l'infirmer une preuve *évidente* : or un faisceau de vraisemblances croissantes

y a suffi. D'où résulte cette leçon pratique, qu'aujourd'hui non plus on n'a pas le droit d'insister outre mesure sur ce témoignage des sens, et qu'on ne doit pas faire un crime aux physiciens et aux chimistes d'oser parfois le suspecter en faveur d'hypothèses qui ont déjà à leur actif de sérieuses vraisemblances. »

(Janvier) C. Braig : *Sur un passage du Timée de Platon.* — Il s'agit de la matière. L'auteur voit dans la matière platonicienne « l'unité suprasensible de l'espace physique et de l'étendue géométrique », destinée à recevoir les rayonnements de l'idée.

(Janvier et avril) Kauffmann : *Le principe de causalité et sa signification pour la philosophie.* — Critique de la conception empirique et kantienne de la causalité : un retour à la conception d'Aristote est nécessaire. L'auteur mentionne avec éloge l'étude de M. de Vorges, *Cause efficiente et cause finale* ; avec même but et même esprit, son travail en est indépendant.

(Avril) Gutberlet : Fin d'une intéressante étude : *Le combat pour la liberté*, poursuivie dans les fascicules des deux années précédentes. — On y a discuté les objections des principaux déterministes allemands : P. Rée, Fr. Paulsen, J. Wahn, l'adversaire de Lotze, Wundt, Münsterberg, Schopenhauer ; Harald Hœffding, philosophe danois ; Lombroso.

Annales de philosophie et de théologie spéculative (*Annalen für Philosophie und spekulative Theologie*). Paderborn. Revue trimestrielle. T. V, juin 1890-avril 1891.

M. Glossner : *Tendances apologétiques*, 2e et 3e articles. Il s'agit de la religion naturelle au point de vue psychologique (peut-on prouver l'existence de Dieu), et au point de vue historique (origine, forme primitive de la religion). — Esser : *Doctrine de S. Thomas sur la possibilité d'un monde éternel.* Rien ne répugne *a priori* à admettre une création éternelle. — P. G. Feldner, O. Pr.: *Rapport de l'essence à l'existence dans les êtres créés, d'après la doctrine de S. Thomas* (suite). — E. Kaderavek : *Comment les concepts se distinguent-ils des autres actes de la connaissance ?* (avril 1891). Le concept est distingué de la sensation et du mot, puis de l'idée (objective, platonicienne), puis du jugement. — C. M. Schneider : *Principes de la théologie morale selon S. Thomas* (fin). — C. M.

Schneider : *Le principe de la vie et le matérialisme* (suite). — X. Pfeifer : *Les doctrines psychologiques de la scolastique, confirmées et éclairées par les faits de la mystique catholique.* — J. Waffelaert : *Analysis actus charitatis* (suite).

A. A.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Séance du mercredi 20 mai 1891.

M. l'abbé *Vallet*, continuant la lecture de son mémoire sur *la personnalité*[1], commente la seconde partie de la définition de l'École : « La personne est une nature individuelle et *raisonnable* ; *naturæ rationalis individua substantia* ». Il montre que tous les problèmes métaphysiques se rencontrent dans le problème de l'universel et y trouvent des principes de solution. Or la raison, c'est-à-dire la connaissance de l'universel, est le plus haut caractère de la personnalité.

A cette occasion s'ouvre un débat sur la connaissance de l'universel comme fondement de la personnalité, puis comme preuve de l'immatérialité et de la spiritualité de l'âme.

Sur le premier point, M. *Fonsegrive* remarque qu'il serait intéressant de montrer comment la raison universelle constitue la personnalité, quand celle-ci est, de sa nature, la forme la plus parfaite de l'individuel.

M. l'abbé *de Broglie* : — Et comment l'individuation est-elle rapportée à la matière, *hæ carnes, hæc ossa*, alors que, d'autre part, c'est évidemment à ce qu'il y a de plus excellent dans la forme qu'il faut rapporter la personnalité : être un *moi*, et en avoir conscience ?

M. l'abbé *Ackermann* : — Et comment cette expression la plus haute de l'individualité, « la liberté », se trouve-t-elle à son tour expliquée par l'universel ? La volonté est libre parce qu'elle aime en général, tandis que l'appétit inférieur ne désire qu'en particulier ? N'y aurait-il pas des raisons de

1. V. ci-dessus p. 32.

renverser les termes et de dire : Quand l'être intelligent aime un bien impersonnel, c'est pour le rapporter à une personne, donc à un singulier : il veut ce bien à quelqu'un, et ce quelqu'un, comme disait Montaigne, il l'aime parce que c'est lui. Tout au contraire, les appétits physiques sont généraux et ne tiennent aucun compte de l'individualité : peu importe à la plante que la chaleur lui vienne du soleil ou d'un foyer de serre chaude. Ne semble-t-il donc pas, qu'au rebours de la théorie scolastique, l'appétit s'individualise à mesure qu'il se perfectionne? Et en même temps que son objet devient singulier, son sujet aussi devient conscient de son unité : l'animal n'a sans doute pas conscience d'être un, il n'a pas de moi. Donc, à mesure que l'on s'élève, l'appétit se singularise.

M. *de Vorges* et le R. P. *Derennes* répondent qu'autre chose est l'individualité, autre chose la personnalité. Tout être réel est individuel ; tout être n'est pas une personne. L'humanité de Jésus-Christ, continue le P. Derennes, est une substance singulière, mais n'est point une personne : ce qui fait la personnalité, ce n'est donc pas l'individuation.

M. l'abbé *Vallet* répond à M. Fonsegrive que l'intelligence est spirituelle ; par suite, immatérielle ; par suite, universelle. En effet, le matériel seul agit dans l'espace et le temps, donc l'immatériel est hors de l'espace et du temps, ce qui est la définition même de l'universel : *universale, ubique et semper*.

D'autres membres observent que l'universalité dans l'objet de la connaissance, l'idée générale, n'altère point la singularité du sujet connaissant : même les pures intelligences restent des êtres singuliers ; seulement l'idée générale, en multipliant leurs rapports avec les objets, établit leur supériorité d'action, leur liberté.

M. *Gardair* amène la discussion sur le second point, en observant que la démonstration de la *spiritualité de l'âme* repose précisément sur cette supériorité du sujet *intelligent*. L'âme intelligente peut connaître universellement les corps ; elle en connaît plusieurs ensemble par ses idées générales ; elle les connaît, quoiqu'ils changent, d'une connaissance

immuable, nécessaire, universelle ; donc elle est supérieure aux corps, elle est une forme *subsistante*, un esprit.

M. l'abbé *Piat :* — Cette preuve est-elle bien concluante, sous la forme qu'on lui donne dans l'École ? Elle envisage la connaissance intellectuelle dans son objet plutôt que dans son sujet. Cet éclair qui jaillit entre un objet et un sujet, que nous apprend-il de l'un et de l'autre ? Quand la chose connue est matérielle, l'objet garde, jusque dans l'idée pure, des traces de sa matérialité : l'idée du triangle en général implique encore du multiple. De plus, supposons que l'idée, en tant que représentation, soit simple, il reste toujours à savoir ce qu'est l'intelligence dans son fond intime.

Le sujet humain a des fonctions matérielles : il sent, il a des passions. Entre la faculté intelligence et le corps il y a donc un lien étroit : quelle est la nature de ce lien ? Est-il essentiel ? est-il accidentel ? La preuve suppose qu'il n'est pas essentiel. Cela découle-t-il logiquement de ses données ? En pénétrant dans la conscience, nous rencontrons au-dessous de l'acte intelligent une pénombre et, par delà, l'obscurité. L'ombre ne cacherait-elle point un fond neutre, ni esprit ni corps, ou mieux un fond de nature psychique, *substratum* obscur du corps et de l'esprit, d'où tout serait sorti et où tout pourrait se réabsorber ? En un mot, on a démontré que l'intelligence s'élève au-dessus de la matière, mais non qu'elle peut subsister à l'état de conscience après la dissolution de la matière. La spiritualité de l'âme n'est donc pas encore démontrée par cet argument.

M. l'abbé *Vallet :* — Je la crois parfaitement démontrée. La faculté intellectuelle, en effet, atteint un objet inaccessible aux facultés matérielles ; donc elle libre de toute attache dans l'organisme ; par suite, l'être qui la porte n'est pas identique à l'organisme ; son union avec ce dernier n'est ni totale ni essentielle *à priori*.

M. *Piat :* — La difficulté n'est pas écartée. L'objet connu est matériel ; l'intellection elle-même sort d'un fond matériel, qui est la sensation, et au sort duquel son existence semble attachée : sans image sensible, plus d'idée. Si donc l'intelligence émerge de la nature matérielle pour s'élever

plus haut, on demandera toujours : où plongent ses racines? Quel est le rapport de l'intelligence avec la matière? Si la pensée est reliée à la sensibilité et au corps, quelle est la nature de ce lien?

M. *Vallet :* — Il est naturel et substantiel.

M. *Piat :* — L'argument scolastique prouve que l'intelligence est *simple ;* mais une pure sensation le prouvait déjà : l'objet représenté dans une sensation peut être étendu, divisible ; l'acte de conscience qui le saisit est absolument simple. Et pourtant l'École attache étroitement la sensation à l'organisme et en détache l'intelligence.

M. *Vallet :* — La dépendance mutuelle de l'intelligence et de l'organisme établit entre eux une union très étroite, sans doute, et nous pourrions douter de leur radicale différence si nous n'avions pas d'autres faits pour l'établir. Ces faits existent. Toute faculté dépendante de l'organisme est située dans l'espace et le temps. L'intelligence n'est point dans l'espace et le temps. *A priori* on pouvait poser deux hypothèses : sensualisme ou thomisme. Les faits donnent raison au thomisme.

M. l'abbé *de Broglie :* — On admet que la simplicité de l'âme apparaît dans ses opérations conscientes ; or sa simplicité implique sa persistance, parce qu'aucun principe extérieur ne peut la dissoudre et qu'elle n'a aucun principe interne de dissolution. En soi, l'âme de l'animal pourrait subsister si Dieu le voulait ainsi.

M. *Piat* : — Descartes disait aux matérialistes : L'âme a d'elle-même une conscience parfaite, son regard intérieur atteint les limites de son être ; dès lors la distinction de l'âme et du corps devenait évidente, parce qu'elle était consciente. Sa conclusion était logique. Mais la scolastique, qui repousse cette conscience totale, s'oblige à rendre compte des liens obscurs qui rattachent la pensée à la sensibilité, la sensibilité au corps.

M. *Fonsegrive* : — Il y a entre les deux philosophies une différence de méthode. Descartes veut voir clair partout, et, s'il ne voit clair, n'admettre rien. Si, au contraire, l'être enferme du mystère, comme l'admet la scolastique, ne peut-on pas

dépasser les limites de l'intuition par la démonstration?

M. *Piat* : — La démonstration scolastique conclut de la nature de l'acte à celle de la puissance : « L'acte de la pensée est simple, donc la puissance de penser est simple ». Mais l'acte ne révèle pas tout l'être, surtout dans la théorie scolastique ; au lieu d'être, comme pour un cartésien, un mode de la faculté, où celle-ci se retrouve entière, l'acte, pour un scolastique, est quelque chose de réel, surajouté à la faculté et qui, par suite, en diffère.

M. *Vallet* : — Sans doute la puissance ne se révèle que partiellement dans son acte ; mais tout ce qui est dans l'effet doit être dans la cause. L'acte est l'effet ; la faculté, la cause. Si l'effet est spirituel, la cause est spirituelle. Il ne s'agit point de la simplicité seulement, mais de la spiritualité dans l'ensemble de ses caractères. Ainsi les facultés organiques sont rivées à l'espace et au temps. L'âme intelligente n'est pas dans un lieu. Si l'âme a des opérations où l'organisme ne participe point, il ne lui est pas essentiel d'être unie à un organisme.

M. *Piat* : — Donc, *talis effectus, talis causa* ; *talis actus, talis potentia* : mais jusqu'où s'étend la correspondance? 1° Comment réfuterait-on, par exemple, la thèse de M. Paulhan : l'esprit est une fonction de la matière, et la matière n'a de réalité que dans l'esprit, — cet idéalisme qui fait sortir d'un fond unique, de nature psychique, et les représentations sensibles de l'étendue et les conceptions intelligibles de la pensée pure, celles-ci conditionnées par celles-là. 2° Que sert d'insister sur l'indépendance des opérations intellectuelles, puisqu'elles sont liées aux opérations organiques? Qu'est-ce qui nous prouve que, la matière venant à changer ses conditions d'existence, l'esprit ne peut pas disparaître? — En un mot, l'esprit élève sa tête au-dessus de l'organisme ; mais par sa base il est lié à l'organisme : est-ce nécessairement, ou accidentellement? Encore une fois, voilà toute la question.

M. *Vallet* : — S'il y a des actes auxquels l'organisme ne participe point, l'union n'est pas essentielle.

Mgr d'*Hulst* : — Les modernes veulent borner notre vue

au phénomène et, passé cette limite, ils se croient autorisés à faire sur l'inconnu les plus chimériques hypothèses, sans se souvenir que tout phénomène suppose une substance, et que de la nature du premier on peut inférer légitimement, sous certaines conditions, la nature de la seconde.

M. *Gardair* : — S. Thomas a prévu l'objection qui nous occupe. Il entend l'incorporation de l'âme à la matière tout autrement que Descartes son union de l'esprit et du corps. Pour S. Thomas, l'âme subsiste, et est en même temps principe de subsistance pour le corps : elle communique son être même à la matière. Aussi ne donne-t-il nulle part la conscience comme preuve que l'âme informe la matière. L'intelligence est subsistante parce qu'elle est universelle. Or l'homme n'a qu'un principe de subsistance unique. L'âme est donc le fond subsistant de l'homme ; donc elle communique au corps son être propre.

M. *Piat* : — Cette réponse n'est que l'expression d'une théorie métaphysique. Il faut ici une preuve positive.

M. *Ackermann* : — La conception scolastique de l'être humain est unitaire, et sa distinction de la matière et de la forme n'a rien de commun avec notre distinction du corps et de l'âme. Ce serait donc mal parler que d'appliquer à celle-ci ce qui convient à celle-là. Notre matière est un être, une substance capable de s'unir à une autre ou de s'en séparer ; celle des scolastiques est une possibilité qui n'aura de réalité que par sa forme : *Materia fit per formam*. L'âme donne au corps d'être réel, résistant, vivant, sentant. L'âme intellectuelle, en effet, reprend à son compte les fonctions de l'âme animale et de la forme végétative qui l'ont précédée dans l'organisme humain : ces formes donnaient tout l'être qualitatif, y compris l'être physique ; elle le donne à son tour. L'unité qu'objecte M. l'abbé Piat est donc admise. Du moment que l'âme est la forme de l'homme, il n'y a point en lui deux êtres, mais seulement deux séries de fonctions, les unes locales, *sub hic et nunc*, les autres affranchies du lieu. Les premières répondent à ce que nous appelons le corps, ou les propriétés physiques. Il ne peut donc plus être question de savoir si l'être humain est un ou deux, mais bien de savoir

si quelque chose de lui est supérieur à sa vie physique et subsiste quand celle-ci s'arrête. Comment le prouvera-t-on? Par la finalité, qui est l'argument aristotélicien par excellence. Si l'âme des bêtes avait une fin durable, elle durerait. L'âme intelligente connaît le toujours, sa fin est immortelle : elle vivra. Que gardera-t-elle, être subsistant et survivant, des fonctions de sa vie inférieure, ou même de ses fonctions intellectuelles? Nouvelle question, facile à résoudre par la finalité morale. Cette question nous a occupés l'an dernier.

M. l'abbé *Piat* remarque que les observations de M. Ackermann répondent exactement à sa propre pensée. Il n'a jamais eu l'intention de critiquer les preuves de la spiritualité de l'âme en général, mais le tour spécial donné à une preuve particulière dans un système philosophique particulier. Il est d'autres preuves, parmi lesquelles celle qui vient d'être indiquée, qui sont à l'abri de toute critique.

M. l'abbé *Vallet* réplique que le point de vue de S. Thomas n'est pas unitaire, car il admet deux sortes d'opérations radicalement différentes, les unes sensibles et végétatives, *per organa*, les autres supra-sensibles, immatérielles, *in quibus non communicat corpus*.

M. de *Broglie* : — Les modernes ne font pas la distinction entre facultés organiques et inorganiques,

Mgr. d'*Hulst* : — En effet, c'est une tâche plus dure, en un sens, que la scolastique s'est imposée. Après avoir prouvé que la raison a des opérations supérieures aux opérations organiques, elle unit l'âme au corps plus étroitement que n'ont fait les modernes.

M. *Fonsegrive*: — L'importance de l'argument scolastique, fondé sur l'universel, ressort des embarras d'une psychologie empiriste. Elle comprend qu'elle n'a rien gagné tant qu'elle n'aura point fait une théorie des idées générales. C'est la connaissance intellectuelle qui l'embarrasse ; c'est donc elle qui nous défend.

M. *Ackermann* : — Il reste un point acquis. Si l'argument scolastique n'est pas suffisant pour écarter une conception moniste de l'être humain, ce monisme du moins ne pourra plus être matérialiste, ce qui n'est pas sans importance. En

effet, il est accordé que l'unité qu'impliquent la conscience et la pensée ne saurait être un simple résultat, l'agrégat d'une pluralité préexistante, par exemple une collection de sensations. C'est une unité organique interne. On ne pourra donc plus adopter le type matérialiste de l'être : « faire dériver l'un du multiple » ; il faudra accepter le type spiritualiste : « faire procéder le multiple de l'un ». Certes ces deux tendances ne se valent point.

Plusieurs membres : — Qu'importe, si on a l'idéalisme ? Le mal est le même.

M. l'abbé *Farges* rappelle de son côté qu'il y a une double conception de l'être : la conception péripatéticienne, d'après laquelle la hiérarchie des êtres ressemble à celle des nombres. Les êtres supérieurs contiennent toutes les virtualités des êtres inférieurs : c'est donc par leur degré le plus élevé qu'on les reconnaît et qu'on les spécifie. La conception évolutioniste et panthéistique, au contraire, suppose que le plus sort du moins et que les êtres inférieurs peuvent, dans certaines conditions, manifester les virtualités supérieures. La matière peut s'élever à la pensée, la vie végétative peut atteindre à la vie spirituelle : c'est inintelligible et contradictoire. Il faut donc accepter la première conception et conclure qu'un principe est de la nature de ses opérations les plus hautes. L'âme humaine a des opérations spirituelles : donc elle est spirituelle, quoiqu'elle ait en même temps des opérations organiques et matérielles.

Le Gérant : A. Roger

DES

DONNÉES SYNTHÉTIQUES NATURELLES

ET DE LEUR EMPLOI MÉTHODIQUE POUR L'ACQUISITION DE LA VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE

I

Il existe chez tous les hommes, sur les matières que la philosophie traite, sur l'univers visible, l'espace, le temps, sur l'homme, sa pensée, sa volonté, sa liberté, sur la vérité, sur le bien, sur les choses, les personnes et leurs relations de cause et d'effet, certaines notions admises pratiquement par tous les hommes, non scientifiquement analysées, et non encadrées dans des systèmes spéciaux et définis. Tout le monde croit pratiquement à l'existence des corps, aux trois dimensions de l'étendue ; tout homme se sent en pratique libre et responsable, et agit comme s'il croyait que ses semblables le sont quand ils ont la possession de leur raison ; personne ne doute de l'opposition entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal moral ; tout le monde admet qu'un mouvement n'est pas concevable sans un corps mobile, ni une sensation sans un être sentant, et qu'à tout fait nouveau il faut une cause proportionnée.

Quel nom donnerons-nous à ces notions ?

Celui de notions de bon sens et de sens commun se présente d'abord, mais ces termes présentent une certaine équivoque ; le bon sens est une qualité pratique du jugement plutôt qu'un ensemble de notions ; le terme de sens commun, outre le sens spécial que lui donne la scolastique, a été employé de nos jours avec une autre signification ; dans le système de Lamennais, le sens commun signifie la croyance traditionnelle opposée à l'évidence rationnelle.

En outre, ces termes ont l'inconvénient d'établir, entre ceux qui croient à la valeur des notions dont nous parlons et ceux qui les rejettent, une opposition injurieuse en apparence pour les uns ou pour les autres ; il est toujours fâcheux de sembler dire d'un adversaire qu'il n'a pas de bon sens, ou qu'il n'a pas le sens commun ; et réciproquement, dans la pensée de certains philosophes modernes, être défenseur du sens commun équivaut à manquer de subtilité d'analyse, ou à être ennemi du progrès.

Ecartons donc ces termes ; mais comme il faut bien définir d'une manière quelconque les notions dont il s'agit, appelons les : *données synthétiques naturelles*, « données » parce qu'elles précèdent le travail de l'analyse philosophique et en sont la matière, « données synthétiques » parce qu'elles ne sont pas encore décomposées par l'analyse en éléments simples, et enfin « données naturelles » parce qu'elles se trouvent dans l'esprit humain, soit par innéité, soit par suite d'un travail spontané et non systématique, et s'opposent ainsi aux synthèses artificielles de la philosophie technique.

Observons, pour compléter cette définition, que les données dont nous parlons sont rationnelles et expérimentales, et non traditionnelles ; ce sont des convictions spontanées, et non de simples croyances sur la parole d'autrui. En pratique, sans doute, la distinction pourra être difficile à faire ; il y aura un départ qui exigera de l'attention et devra être l'œuvre d'une critique prudente. Néanmoins, la distinction est réelle et intelligible ; autre chose est une notion dont les hommes sentent ou croient sentir la vérité, ou une opinion qu'ils n'admettent que parce que d'autres hommes la leur ont affirmée. Par suite de cette distinction, les croyances religieuses positives sont exclues du domaine de ce que nous appelons les données synthétiques naturelles de la philosophie.

Quelle est, maintenant, la valeur de ces données ?

Selon l'opinion régnante à notre époque parmi la plupart des philosophes, cette valeur serait très faible, elle serait presque nulle ; pour quelques-uns même elle serait négative. La philosophie devrait être autre chose que la croyance vul-

gaire ; elle pourrait s'en séparer, elle le devrait même. S'en écarter, loin d'être un tort, serait un mérite.

Deux causes principales ont contribué à faire naître cette opinion. La réaction un peu brutale de l'école écossaise en faveur de ce qu'elle a appelé les jugements immédiats du bon sens a produit une réaction contraire. Bon sens et analyse, bon sens et progrès scientifique ont paru directement opposés.

D'un autre côté, les progrès des sciences physiques ont apporté à la conception vulgaire de l'univers visible d'immenses changements, et ont démontré des choses qui semblaient impossibles ; on s'est habitué à croire que toutes les notions anciennes, dans tous les ordres, devaient être abandonnées et remplacées par des notions scientifiques très différentes et parfois opposées.

La philosophie a-t-elle bénéficié de ce dédain des notions vulgairement admises comme évidentes ? A-t-elle acquis des connaissances usuelles précieuses ? A-t-elle acquis plus qu'elle n'a perdu ? A-t-elle résolu plus de problèmes qu'elle n'en a posés ? A-t-elle placé l'intelligence humaine dans une situation meilleure ? mieux éclairé l'homme sur sa conduite pratique et sur sa destinée ?

Si nous laissons de côté certains systèmes définis de philosophie qui ont leurs partisants fervents, et si nous jetons un regard sur la grande masse des esprits, voici, ce me semble, ce que nous constatons. La philosophie, telle qu'elle existe actuellement, est caractérisée par l'abus de l'analyse et par la formation artificielle, souvent même tout à fait arbitraire, des synthèses.

L'analyse a fait d'immenses progrès. Les phénomènes de toute espèce, et notamment les phénomènes psychologiques, ont été soumis à la plus patiente observation. Ils ont été isolés avec subtilité, constatés avec rigueur. On peut contester l'utilité de l'application aux faits mentaux des procédés de mesure employés pour l'étude des corps et de leur mouvement, mais on ne peut contester que le travail de l'analyse, dans son ensemble, n'ait été utile et fécond. Seulement, l'analyse poussée à outrance et ne respectant pas les unités natu-

relles a pulvérisé les phénomènes. Il ne subsiste, selon beaucoup d'auteurs, d'autre réalité connue qu'un flot mouvant de sensations diverses, sans sujet et sans objet. Dans une masse si mobile et si divisée, aucun ordre ne peut subsister, aucune lumière scientifique ne peut briller.

Il a fallu que la synthèse intervînt. Mais quelle synthèse? Celle dont Hegel a donné la formule philosophique et Darwin la formule scientifique : « une synthèse qui ne tient compte ni des substances individuelles, ni des genres et des espèces ; la réduction de tous les phénomènes à une seule classe, la sensation-mouvement, ou l'idée-force, et aux degrés d'une seule échelle ; l'immense évolution grâce à laquelle l'atome se transforme spontanément en cellule, le minéral en végétal, le végétal en animal ; le progrès spontané qui fait sortir la chimie de la mécanique, la végétation de la chimie, la sensation de la végétation, la pensée de la sensation, la volonté de l'instinct, l'altruisme de l'égoïsme, le devoir du plaisir; la personne humaine réduite à une unité accidentelle qui peut se dissoudre ou se multiplier suivant les circonstances ; tout cet ensemble marchant continuellement sous l'impulsion d'une aveugle nécessité, partant d'un obscur abîme pour monter graduellement, par une lente et séculaire ascension, vers un idéal qui est lui-même l'œuvre de la pensée et la résultante du progrès.

Contradictoire aux yeux de la raison, consistant dans un passage continuel sans cause du moins au plus, cette immense synthèse pose en l'air, s'appuyant sur un petit nombre de faits clairsemés, entrecoupés d'immenses lacunes comblées par la seule analogie, et elle se trouve contredite en certains points, notamment en ce qui concerne l'origine de la vie, par les expériences les plus certaines. Et cependant, cette synthèse est un dogme ; elle est pour les adhérents au système une absolue certitude. On cherche à plier les faits pour qu'ils rentrent dans cette théorie comme certains théologiens maladroits s'efforçaient de plier les faits historiques pour ne pas contredire un texte inspiré. Tout doit s'expliquer par l'évolution ; c'est la clef universelle de la science.

A côté de cet étrange dogmatisme, nous voyons s'ébattre la fantaisie philosophique, la philosophie assimilée à l'art, ne cherchant que l'émotion fugitive de la jouissance esthétique, le criticisme appuyant le devoir sur le doute universel, le pessimisme poussant l'homme à réparer par le suicide l'erreur dont il est issu, le scepticisme railleur, le dilettantisme dissolvant toute vérité et endormant les âmes dans une molle rêverie.

Si c'est vraiment le dédain des données synthétiques naturelles qui est la cause de cet état des esprits, il semble que ces données avaient du bon.

Aussi sera-t-il intéressant d'examiner sur quels motifs ce dédain est fondé, et si le jugement sommaire prononcé contre la valeur scientifique et philosophique de l'évidence vulgaire est définitif et sans appel.

II

On fait trois reproches principaux à ces données synthétiques.

Vous êtes, leur dit-on, contradictoires avec vous-même, contradictoires avec les croyances du passé, contradictoires avec les certitudes de l'avenir, qui sont celles de la science. Vous avez abandonné la fixité de la terre, vous croyez encore, malgré la science, que les couleurs sont réellement à la surface des corps ; vous abandonnerez bientôt cette croyance. Votre témoignagne est sans valeur, puisqu'il est variable.

Vous êtes, dit-on encore, le produit accumulé de préjugés, d'expériences inexactes et enfantines, de notions erronées qui se sont conservées par tradition, ou fixées par des associations cérébrales héréditaires. Vous n'êtes qu'un résultat contingent de l'évolution. Votre témoignage ne saurait avoir plus de valeur que son origine ne comporte.

Vous affirmez, dit-on encore, des propositions qui sont jugées et condamnées sans appel. Vous croyez que l'homme peut acquérir une connaissance absolue : il est démontré que toute connaissance est relative. Vous affirmez

comme évidente l'existence du monde des corps : il est maintenant démontré que l'homme ne connaît que ses sensations, et qu'il ne croit atteindre le dehors que par une induction mal fondée.

Tels sont les considérants du jugement porté contre les données synthétiques naturelles. Quant à la sentence, elle se résume en ces mots : ces données sont bonnes pour la masse des hommes ; elles peuvent leur servir à gouverner pratiquemment leur vie, mais elles sont puériles et indignes de l'attention du savant et du philosophe.

Nous ne pouvons accepter ce jugement.

Et d'abord, il nous semble que les reproches faits aux notions vulgairement dites notions de bon sens s'appliquent à la philosophie et, dans une certaine mesure, aux sciences naturelles. Se contredire soi-même, enseigner une chose aujourd'hui, une autre chose demain, n'est-ce pas ce que fait constamment la philosophie, et les variations des systèmes ne dépassent-elles pas de beaucoup celles des convictions générales et pratiques que nous étudions ?

La science prétend à une plus grande fixité ; néanmoins, combien de ces parties sont de simples hypothèses, que d'autres remplaceront ! et quels changements entre hier et aujourd'hui ! Hier on se moquait de Mesmer et on ne voulait constater aucun phénomène magnétique ; aujourd'hui on cherche à tout expliquer par l'hypnose : à une incrédulité absolue a succédé une singulière crédulité.

Si maintenant on objecte à l'ensemble de ces données, qui paraissent primitives en chaque homme, qu'elles sont la résultante de l'évolution des générations précédentes, en quoi, sous ce rapport, cet ensemble diffère-il de l'ensemble des résultats de la philosophie et de la science ? N'y a-t-il pas une tradition dans la science ? Les écoles ne se reprochent-elles même pas mutuellement de se laisser asservir par des préjugés. L'évolution, si elle existe et si elle enveloppe tout par les liens de la nécessité, ne gouverne-t-elle pas aussi bien la pensée consciente et l'étude réflexe des savants qne la formation naïve des notions concrètes dans les

esprits qui n'ont pas reçu la culture philosophique et scientifique ?

Enfin, le reproche d'être contraire aux systèmes modernes de la relativité de la connaissance et de l'idéalisme n'est pas plus concluant. Ce sont des systèmes de philosophie opposés à d'autres systèmes. Ces systèmes apportent des preuves, mais ces preuves sont contestées.

Il n'y a donc aucun motif sérieux pour dédaigner l'étude de ces données synthétiques. Il y a, au contraire, pour en tenir compte, pour leur donner dans la recherche de la vérité leur place et leur rôle légitimes, les plus graves raisons.

Et d'abord, ces données synthétiques, ces convictions qui règlent la pratique des hommes sont un fait, et à titre de fait méritent l'attention des philosophes. Elles ont un caractère d'universalité qui leur confère une importance spéciale.

Elles sont la conviction de tous les hommes qui n'ont point adopté un système philosophique ; ceux qui les rejettent en théorie en subissent toujours l'influence et vivent comme si elles étaient vraies ; elles se relèvent avec élasticité dès qu'on cesse de leur opposer des arguments.

L'origine de ces convictions est aussi un problème qui intéresse la philosophie. Faut-il en attribuer une partie à une tradition primitive ? Quelle est, dans leur formation, la part de l'expérience ? quelle est celle des facultés natives de l'esprit humain ?

Ce n'est cependant pas à titre de simple objet de curiosité, de simple chapitre de l'histoire de la pensée, que ces données synthétiques méritent le plus d'être étudiées.

C'est avant tout parce qu'elles sont la source de la plupart de nos connaissances. C'est de ces données que sort, par l'élaboration de l'analyse et par la force de la déduction, l'ensemble des théories philosophiques et scientifiques. Elles sont la matière que la pensée réflexe du savant et du philosophe exploite et transforme.

Toutes les sciences physiques ont leurs racines dans cette connaissance directe et non raisonnée du monde extérieur. Toutes les expériences méthodiques et systématiques ont pour point de départ les expériences vulgaires. Les déduc-

tions de la géométrie et de la mécanique partent de définitions et d'axiomes qui sont un effort, souvent imparfait, pour fixer en termes précis les notions naturelles de l'étendue et de la force. La psychologie systématique est plus dépendante encore de la psychologie naturelle et spontane. Elle est en effet obligée de saisir au vol les phénomènes lors de leur passage, ou de les retrouver dans la mémoire ; elle ne peut les produire à volonté ; l'influence même de la volonté qui voudrait les produire ou de l'intelligence qui les observe altère leur nature. Enfin les principes régulateurs de la science, les idées d'ordre, de fin, de cause, de substance, préexistent aussi dans les données naturelles. La science ne peut pas plus les créer de toutes pièces qu'elle ne peut inventer les faits qu'elle observe.

Mais, répondront les adversaires de la valeur philosophique des données synthétiques naturelles, admettons qu'elles soient la source de la science : pourquoi faudrait-il remonter à cette source, puisque nous avons le fleuve? Elles sont la matière brute de l'analyse : soit ; mais pourquoi nous en occuper, puisque cette matière est exploitée, et que nous en possédons les produits? Nous avons le métal affiné, qu'avons-nous à faire du minéral et de la gangue?

Qui pose cette objection? Si ce sont les savants, nous réservons notre réponse à une autre partie de ce travail, où nous montrerons que la science d'aujourd'hui ne détruit pas celle d'hier et en est tributaire. Si ce sont des philosophes, nous leur demanderons à notre tour : où est-il ce métal affiné que vous avez extrait de la gangue? où sont ces doctrines certaines et pratiques, extraites des données naturelles et capables de les remplacer ou de les suppléer avec avantage? Si la philosophie est un fleuve, il est si agité et si bourbeux qu'il vous est permis de chercher plus près de la source une eau plus pure.

Il existe, d'ailleurs, pour ne pas mépriser, pour étudier avec attention, pour utiliser ces données synthétiques naturelles, saisies avant l'analyse dans la pensée de l'homme, une raison sans réplique.

Ce n'est pas seulement la matière sur laquelle l'analyse doit travailler, ce ne sont pas seulement ces instruments de la pensée qui préexistent engagés dans ces données synthétiques naturelles. Ces données contiennent en outre un élément essentiel de la connaissance que l'analyse peut détruire, et qu'elle détruit toujours quand elle est faite imprudemment et poussée à outrance. Cet élément, c'est la vue d'ensemble, c'est la synthèse naturelle des faits et des principes.

L'analyse, en effet, ne peut être faite d'une manière efficace, vu les limites de l'esprit humain, qu'à la condition de s'appliquer à un objet restreint. Elle perd en largeur ce qu'elle gagne en profondeur et en précision. On peut la comparer à un microscope, qui grossit beaucoup les détails, mais dont le champ visuel est très étroit. L'analyse qui manifeste les propriétés de la cellule ignore l'organe, et à plus forte raison l'animal ou le végétal tout entier.

L'analyse n'arrive donc à bien connaître que des éléments isolés. Mais, d'autre part, les éléments ainsi isolés ne sont connus qu'imparfaitement si l'on ne sait pas à quoi ils se rattachent.

La manière selon laquelle ils sont groupés et assemblés est aussi importante, au point de vue de la connaissance de la vérité, que leur nature propre et leurs caractères distinctifs. L'analyse sans synthèse ne saurait produire la science.

Maintenant, qui fera cette synthèse? La philosophie elle-même, dira-t-on. Mais en a-t-elle le droit? En a-t-elle le pouvoir? Suffit-il de connaître les éléments séparés pour pouvoir les réunir? Faite artificiellement, la synthèse sera toujours hypothétique. Elle le sera d'autant plus que l'analyse aura été poussée plus loin. Plus les éléments auront été disséqués et pulvérisés, plus ils seront mobiles et flexibles entre les mains de celui qui les assemble, non selon le plan de la nature, mais selon le dessein qu'il a librement formé. Ainsi faite, la philosophie cessera tout à fait d'être une science; elle deviendra un art; elle ne sera même pas un art d'imitation, puisqu'elle n'aura pas pour guide la nature;

ce sera un art livré, comme la composition musicale, au genre individuel et à la conception de l'artiste.

Le seul moyen d'éviter cette conséquence, c'est de conserver, de ménager les synthèses naturelles. C'est de les maintenir en face des éléments analysés. Ces éléments seront ainsi rattachés à une hiérarchie naturelle de conceptions superposées; ils ne seront plus isolés et perdus dans l'espace.

Si ces données synthétiques se trouvent (ce qui doit être présumé) être des données vraies, si la manière selon laquelle dès l'origine les faits se sont présentés à l'esprit humain est exacte, il y aura accord entre les résultats de l'analyse et son point de départ, et la science aura fait un progrès.

Si parmi ces données il s'en trouve d'inexactes, les autres étant vraies, l'analyse elle-même fera apparaître sous forme d'incohérence et de contraste l'erreur primitive et permettra de la corriger.

Si enfin l'ensemble de ces données synthétiques était inconciliable avec les résultats mêmes de l'analyse, l'esprit humain aura par son travail systématique et réflexe détruit son œuvre spontanée.

Ce sera une nouvelle et étrange donnée à ajouter aux précédentes; il restera à voir comment la vérité peut sortir de ce conflit, et qui doit avoir raison, de la synthèse naturelle ou de l'analyse systématique. Quelle que soit la solution, il sera nécessaire que le problème ait été clairement posé, et cela ne peut avoir lieu que grâce à l'étude des données synthétiques naturelles.

Cette étude est donc indispensable. Voyons suivant quelle méthode elle doit être dirigée.

III

Distinguons d'abord la méthode que nous proposons de celle de l'école écossaise. Elles s'accordent en ce qu'elles attribuent une valeur réelle aux données synthétiques naturelles, mais elles les emploient différemment.

Reid et Royer-Collard les considèrent comme un principe primordial absolu, un ensemble de croyances aveugles, inva-

riables, non susceptibles de progrès, et comme un critérium suprême de vérité.

Tout autre est l'idée que nous nous faisons de ces données. Elles sont, selon notre pensée, un principe de connaissance, mais non le seul principe. Sans elles l'analyse et la critique opèreraient à vide. Sans analyse et sans critique, ces données ne produiraient ni la science ni la philosophie. Nous ne subordonnons pas l'analyse à ces données premières, mais nous ne les subordonnons pas à l'analyse. Elles ont leur rôle, et l'analyse a le sien.

Nous pouvons comparer la perception de ces données synthétiques à cette vision d'ensemble qui se fait par la rétine entière et nous permet de nous orienter parmi les objets qui nous entourent, et l'analyse, à la vision précise et distincte qui ne se fait que par le centre de la rétine et n'embrasse qu'un champ étroit. En outre, nous ne considérons pas ces données comme primitives d'une manière absolue. Elles sont primitives par rapport au travail systématique de l'analyse philosophique, de la déduction métaphysique et de l'expérimentation technique. Elles sont dans l'homme avant que l'homme commence à être philosophe ou savant. Mais elles ne sont pas absolument primitives, ni en droit ni en fait. Elles ne le sont point en droit, au point de vue logique ; elles sont synthétiques, et, logiquement, le simple précède le composé. L'homme est jeté au milieu de la complexité des faits ; sa raison s'éveille entourée de réalités obscures et de perceptions confuses. Il pénètre par l'analyse jusqu'aux principes simples en remontant la série logique des idées.

Ces données ne sont pas non plus primitives dans l'ordre du temps. Bien des jugements que Reid appelait immédiats sont postérieurs à une longue série d'expériences, d'abord inconscientes, puis conscientes, mais non dirigées vers une fin scientifique, que tout homme fait depuis son enfance.

Bien plus, l'ensemble existant de ces données à chaque époque résume les expériences scientifiques qui se sont faites pendant de nombreuses générations. Ainsi la non réalité de l'objet qui apparaît derrière un miroir pouvait être

inconnue du sauvage ; elle fait partie du fond commun des notions des hommes civilisés.

Allons plus loin encore, et, nous écartant davantage de la fausse conception qui, en rendant ces données immobiles, oblige à les croire infaillibles, admettons qu'une grande partie des résultats de l'analyse scientifique se fixe dans la pensée spontanée des hommes, augmente ainsi et corrige, s'il y a lieu, les données synthétiques admises précédemment. Nous reconnaîtrons ainsi un progrès et un perfectionnement dans ces données. En nous servant d'une comparaison tirée des sciences physiques, nous dirons qu'elles sont des connaissances approximatives de la réalité, et que celles des diverses époques forment une série convergente d'approximations de plus en plus exactes.

Si nous disons cela, nous serons forcés de renoncer à nous servir de ces données comme d'un critérium de vérité unique et suprême.

Mais elles restent nécessaires pour l'acquisition de la vérité philosophique. Elles doivent, pour atteindre ce but, être employées méthodiquement.

J'ai maintenant à proposer la méthode qui me paraît convenable. Elle se compose de quatre opérations :

1° Constatation des données synthétiques naturelles ;

2° Analyse de ces données ;

3° Critique des données et des résultats de l'analyse ;

4° Construction de la philosophie au moyen des résultats des trois premières opérations.

IV

Constatations des données synthétiques naturelles

La constatation de ces données ne présente pas de grandes difficultés.

Ce n'est pas dans la doctrine des philosophes que nous devons les chercher : c'est la pensée spontanée des hommes qu'il faut découvrir, soit chez les philosophes quand ils font abstraction de leur système ou quand ils opposent l'évidence aux systèmes d'autrui, soit dans les livres de littéra-

ture et d'histoire, soit dans la conversation et les actes des hommes.

Une question se pose néanmoins : dans quelles limites faut-il circonscrire cette recherche ?

Si nous professions la doctrine de Lamennais, si ces croyances générales étaient pour nous le témoignage de l'humanité, faillible dans les individus, infaillible à l'état de corps, nous serions obligés, pour obtenir ce témoignage dans son intégrité, de rassembler les convictions spontanées de tous les hommes, dans toutes les régions de l'univers et à toutes les époques de l'histoire. Ce serait une tâche très lourde, qui exigerait un grand déploiement d'érudition. Mais tel n'est pas notre but.

C'est sur l'autorité de la raison individuelle que doit, selon nous, reposer la certitude. Rigoureusement parlant, chacun n'aurait, pour découvrir ces données synthétiques naturelles, qu'à s'interroger lui-même.

Mais, comme ces données sont en partie expérimentales, et que l'expérience de chaque homme est très étroite, comme il importe de se dégager des préjugés d'éducation, des tendances individuelles de chacun, ou de l'influence des systèmes philosophiques et des traditions religieuses régnantes, il sera nécessaire que chaque homme se serve des opinions des autres hommes pour contrôler la sienne et pour dégager un ensemble de convictions qui soient celles des hommes en général et non de tel homme en particulier.

En d'autres termes, ce que nous cherchons, c'est une base systématique suffisamment large.

L'universalité que nous demandons n'est pas l'universalité collective ; ce ne sont pas de tous les hommes que nous demandons le témoignage, c'est l'homme en général, l'homme type que nous interrogeons ; et nous n'étendons cette recherche que dans la mesure nécessaire pour nous dégager des particularités individuelles et locales.

Or, pour atteindre ce but, l'étude des convictions spontanées des peuples européens et de leurs ancêtres, les Grecs et les Romains, est pleinement suffisante. Celle des autres peu-

ples pourra être faite ensuite, et sera, soit une confirmation de la certitude de la philosophie que nous aurons extraite de ces données, soit une objection contre cette philosophie. Il est probable, d'ailleurs, que les manières de penser de ces peuples, bien interprétées, seront identiques aux nôtres.

Nous pouvons donc ne pas nous occuper de l'Inde, de la Chine, ni surtout des origines de la pensée humaine.

Indiquons maintenant quelques-unes des principales données qui semblent se rencontrer dans la pensée des hommes, en dehors des systèmes philosophiques proprement dits :

1. Réalité du monde extérieur, des corps, de leurs formes, de leurs distances, de leurs mouvements, des trois dimensions de l'étendue ;

2. Distinction du moi et du non-moi ;

3. L'unité permanente et indivisible du moi, son union avec l'organisme humain ;

4. L'existence d'autres êtres individuels, les uns de même nature que le moi qui les connaît, les autres de nature différente ;

5. La distinction profonde entre l'homme et l'animal ;

6. Le libre arbitre et la responsabilité ;

7. L'opposition absolue entre le vrai et le faux ; le principe de contradiction, l'idée que ce qui paraît évident est vrai ;

8. La loi morale, la distinction entre le bien et le mal, les idées de justice, de récompense, de châtiment, les préceptes;

9. L'idée de beauté, le principe esthétique ;

10. L'idée de l'ordre et de la finalité ;

11. L'dée de substance (personne ou chose) distincte de celle de mode et de phénomène, mais la substance réelle et le mode ou phénomène réel étant inséparables en fait.

12. Le principe de causalité, la proportion entre l'effet et la cause.

Les notions religieuses sont plus difficiles à constater, parce que l'élément traditionnel s'y mêle à l'élément rationnel. Il est à peu près impossible de les séparer complètement; ce qu'on peut faire, c'est d'extraire des convictions des divers peuples ce qui semble universel et indépendant des diverses religions positives.

On pourra ainsi ajouter aux données précédentes les trois données suivantes :

13. L'idée de puissances supérieures qui écoutent les prières de l'homme et peuvent les exaucer ;

14. Le devoir de rendre un culte à la divinité ;

15. L'idée d'une justice divine provenant d'un monde invisible et d'une sanction au délà de la mort.

En ce qui concerne l'unité de Dieu, on ne saurait considérer la croyance monothéiste comme faisant partie des données synthétiques naturelles ; cette croyance s'appuie toujours sur un raisonnement ou une tradition. Mais la notion vague d'une Providence et celle d'un principe unique et infini de toutes choses semblent tout à fait universelles. Seulement, il arrive quelquefois que ces notions sont séparées l'une de l'autre, que le théisme et le panthéisme prévalent exclusivement ; il arrive aussi que ces notions coexistent, mais sans s'appliquer à un même être : on rencontre quelquefois la croyance à un démiurge intelligent émanant d'un principe obscur et inconnu.

Tels nous semblent être les principaux linéaments de la doctrine qui s'est développée spontanément, avant tout système, dans les esprits des hommes ; c'est cette matière que nous devons chercher à exploiter.

V

Analyse des données synthétiques naturelles

Cette analyse doit être conduite méthodiquement. Faite au hasard et poussée à outrance, elle aurait précisément pour effet de détruire les synthèses naturelles dont la conservation nous est apparue comme nécessaire.

Pour éviter cet inconvénient, l'analyse devra être faite par degrés et d'une manière hiérarchique, si j'ose ainsi parler. Elle devra descendre d'un composé, ou, pour être plus exact, d'un concret naturel à ses éléments, en s'arrêtant aux unités intermédiaires, ou bien, quand elle dépassera ces unités, en en conservant le souvenir. C'est ainsi que l'analyse des faits psychologiques, la décomposition de la vie

intérieure de l'âme humaine en représentations, émotions et actes successifs ou simultanés, pourra se faire avec autant de précision que le fait la psychologie expérimentale contemporaine, sans négliger l'unité de la personne, sans oublier que ces phénomènes sont, par nature, les affections multiples et diverses d'un moi unique, indivisible et permanent. L'analyse faite à la manière moderne, qui, d'avance et de parti-pris, considère la personne comme une simple chaîne de sensations, qui donne à ces éléments du moi une existence individuelle et séparée, afin de pouvoir considérer leur union comme accidentelle et destructible, est une analyse à outrance anti-expérimentale, qui nie constamment l'unité du sujet aussi évidente que la variété des modes. Cette analyse s'efforce de nous montrer les éléments qu'elle isole séparés réellement dans des cas morbides et exceptionnels ; mais elle oublie que le témoignage de ces cas exceptionnels ne saurait détruire celui bien plus puissant de la perception normale, et que, de plus, ces cas morbides ne sont jamais connus qu'indirectement par des signes extérieurs, celui qui éprouve de tels phénomènes étant, à cause de son état morbide, incapable de les constater scientifiquement.

L'analyse exacte que nous devons employer est donc une analyse graduelle, qui respecte les unités naturelles, qui éclaire, sans les détruire, les données synthétiques. On pourrait comparer cette méthode aux analyses de la chimie organique, qui se font avec précaution, pour ne pas décomposer les principes immédiats, tandis que l'analyse à outrance, en usage chez certains philosophes modernes, ressemble à l'œuvre du chimiste imprudent qui détruirait absolument les composés en les résolvant dans leurs éléments simples, et au regard duquel les composés intermédiaires, que la nature lui présentait, qu'elle seule peut produire, et qu'il ne peut imiter, échappent complètement.

Est-ce à dire que cette analyse devra se refuser, quand une occasion favorable se présentera, à pousser directement quelquefois sa décomposition jusqu'aux éléments simples, pour en percevoir directement la nature par cette claire évidence qui est le privilège de la perception d'objets simples?

Non, il sera permis souvent de procéder ainsi. Cette analyse spéciale n'est pas l'analyse à outrance que nous avons réprouvée. L'analyse à outrance consiste à pousser la division sans limites dans tous les sens. L'autre analyse, à laquelle je donnerai le nom d'analyse cartésienne, car c'est celle qu'a employée Descartes dans son *Discours sur la méthode*, choisit certains éléments, dont l'évidence est saillante par sa clarté, pour les contempler à part et les mettre en lumière. C'est une méthode légitime, à la condition de se conformer à certaines règles, que Descartes n'a pas toujours suivies.

En premier lieu, tout en constatant un fait ou un principe simple, dont l'évidence a un éclat particulier, il faut avoir soin de ne pas négliger, et surtout se garder de nier son union avec d'autres faits ; et si ce fait est une partie d'un groupe synthétique naturel, constater son union avec ce groupe, lors même que le fait serait éclatant par son évidence, et son union avec le groupe obcure et mystérieuse. On évitera ainsi l'erreur de Descartes qui, ayant par une analyse exacte dégagé le fait simple de la pensée, a négligé l'union de l'être pensant avec le groupe synthétique des organes et des facultés de l'être humain vivant. En d'autres termes, l'analyse que nous avons appelée cartésienne, celle qui marche directement jusqu'aux éléments simples quand ils peuvent être dégagés, devra toujours être rapprochée de l'analyse que j'ai appelée hiérarchique et graduelle, de celle qui descend graduellement d'un groupe synthétique aux groupes inférieurs, et qui tient compte des limites naturelles interposées.

Nous voyons de nos jours l'inconvénient de la méthode analytique trop étroite de Descartes. Il a isolé complètement l'être pensant et la pensée de l'ensemble de la vie de l'individu humain ; il a rompu ainsi une unité naturelle. Survient la psychologie contemporaine ; celle-ci porte le scalpel de son analyse plus loin ; elle isole chaque pensée, chaque sensation, chaque acte de l'individu, elle l'érige en objet distinct, et réduit la personnalité à un lien accidentel. Elle applique à l'unité de la concience la même dissec-

tion à outrance que Descartes avait appliquée à l'unité totale de l'être organique pensant.

Un autre défaut de la méthode cartésienne devra également être évité. C'est sans doute avec raison que Descartes et son école ont reconnu, dans la perception du fait simple de l'être pensant, révélant sa substance, une clarté d'évidence plus grande que celle des données synthétiques plus profondes et plus complexes. C'est avec raison qu'ils ont, en vertu de cette évidence, déclaré immédiatement certain ce fait, avant tout autre contrôle, tandis que le reste des données synthétiques relatives à l'homme, étant plus confus, demande un examen critique.

Mais il ne fallait pas, par un malencontreux effet de contraste, déclarer suspecte, négligeable, douteuse, l'évidence des autres données, et se croire assez sûr de la suffisance de la première pour s'associer au scepticisme qui contredit les autres. C'était porter une atteinte grave à la véracité générale du témoignage de l'intelligence humaine, c'était ouvrir la porte à une autre analyse, à celle qui, reconnaissant l'évidence des faits de pensée et des faits de sensation, mettrait en question, comme moins clairement évidente, celle de l'être pensant, de son individualité et de sa liberté, et ne craindrait pas de laisser poser sans substance les modes psychologiques, ou de les rattacher à une substance inconnue. Il était bon de constater le surplus de clarté et d'évidence du fait simple dégagé par l'analyse ; mais il ne fallait pas se servir de son éclat pour affaiblir la valeur des autres données synthétiques. Au contraire, en constatant l'union intime et indissoluble de ce fait saillant avec les faits qui lui sont naturellement unis, il fallait montrer que sa certitude incontestée appuyait la vérité de l'ensemble.

En procédant ainsi, au lieu d'opposer l'une à l'autre l'analyse cartésienne et l'analyse hiérarchique, on les aurait amenées à se donner un mutuel appui.

VI

Critique intrinsèque des données synthétiques naturelles

Ces données, une fois analysées, doivent être soumises à la critique.

Cette critique a deux tâches à remplir. Elle doit examiner d'abord si ces données sont d'accord avec elles-mêmes et avec les certitudes scientifiques, et, en conséquence, si elles peuvent être admises comme vraies, sans que la raison ou l'expérience soient contredites.

En second lieu, elle doit se demander si ces données, en supposant qu'elles soient d'accord avec elles-mêmes et avec la science, sont conformes à la vérité absolue. Elles pourraient, en effet, être d'accord et néanmoins être l'effet d'une illusion universelle de la nature de l'esprit humain. Il y a lieu de savoir s'il en est ainsi, et de soulever à leur sujet le problème général de la certitude.

Appelons la première critique, celle qui examine la cohérence des données synthétiques naturelles avec elles-mêmes et avec la science, *critique intrinsèque*. Nous nommerons la seconde critique, faite au point de vue de la vérité absolue, pour abréger, *critique absolue*.

Voyons en quoi consiste la première critique.

Son objet est d'examiner la valeur des objections faites vulgairement contre ces données synthétiques et tirées de leurs contradictions réelles ou prétendues.

Voici, à ce sujet, plusieurs remarques importantes.

Les données synthétiques naturelles sont, d'après leur définition même, un ensemble de notions brutes, non encore analysées. Elles sont donc nécessairement exprimées d'abord dans un langage dépourvu de cette précision technique que l'analyse seule peut donner.

Dès lors celui qui, après avoir analysé ces notions, les soumet à la critique, est libre de fixer le sens des termes qui désignent ses notions, à son gré, dans de certaines limites; en substituant des formules précises au langage

primitif vague, il peut donner aux notions elles-mêmes une signification plus ou moins étendue.

Si donc son dessein était de contester la valeur de la doctrine contenue dans ces données, il lui serait facile de leur donner une interprétation qui créerait des incohérences et des contradictions. Agir ainsi serait faire ce que nous appelons une critique à outrance.

Si, au contraire, il pense qu'il existe, par le fait même que ces données paraissent évidentes à la masse des hommes, une présomption de vérité en leur faveur, il les traitera avec impartialité, avec bienveillance même : il choisira, parmi les sens qu'il pourra donner aux différents termes, ceux qui établissent l'accord entre leurs diverses parties.

Agir ainsi n'est en réalité que se montrer impartial. En effet, lorsque les hommes expriment leur pensée en dehors de tout système, ils n'apportent pas à cette pensée les restrictions qu'ils apporteraient s'ils avaient pressenti les objections qu'on peut leur faire. Ils donnent à cette pensée une forme absolue, soit qu'ils n'en voient pas bien les limites, soit parce que la forme absolue est plus courte, plus simple et plus facilement comprise. Chercher à mettre en harmonie, par la restriction du sens trop absolu des termes, des convictions diverses, possédées en commun par les mêmes hommes, présumer que leur pensée spontanée est en général raisonnable, et non absurde, cohérente, et non incohérente, c'est présumer ce qui est présumable ; c'est chercher sincèrement la vérité.

Mais nous avons encore remarqué que ces données synthétiques sont susceptibles de progrès. Elles peuvent devenir plus précises et plus exactes par les expériences non systématiques transmises de génération en génération, par le développement de l'intelligence et de la conscience ; elles subissent aussi l'influence de la science, et s'en assimilent les éléments. Le progrès se fait en général par une précision plus grande donnée aux termes qui expriment ces données ; mais il peut aussi consister dans leur correction proprement dite, dans la substitution partielle d'une vérité à une erreur.

Dès lors, on n'est pas en droit de condamner cet ensemble de notions comme entaché d'incohérence et de contradiction parce que certaines convictions vulgaires ont changé d'une époque à une autre. Ce qu'il faut apprécier, c'est le caractère de ces changements et leur cause : il faut voir s'ils indiquent une défaillance de la faculté de connaître, ou simplement une modification des circonstances dans lesquelles la conviction s'est produite ; si, en outre, la doctrine nouvelle et meilleure a légitimement détrôné l'ancienne, sans détruire l'harmonie de l'ensemble, et au contraire en la rendant plus complète.

Il y a donc encore ici une critique à outrance et une critique juste et impartiale. Citons-en un exemple.

Un auteur anglais, qui a fait un singulier livre où il prend la défense du bon sens en pratique, tout en professant en théorie un scepticisme presque absolu, raisonne comme il suit. Autrefois, dit-il, on considérait la distinction du haut et du bas comme une distinction absolue et nécessaire ; maintenant, nous savons que c'est un fait contingent et dépendant de la loi de gravitation et de la forme de la terre. Dès lors, ce qui apparaît aux hommes comme nécessaire peut ne pas l'être ; et partout où nous voyons une conviction de ce genre, nous ne devons pas dire : il y a nécessité, mais : il y apparence de nécessité.

Voilà la critique à outrance.

Voyons maintenant ce que vaut cette objection. Qu'était cette distinction prétendue entre le haut et le bas ? C'était une expérience généralisée, exprimée sous la forme d'un principe nécessaire. C'était le fait que tous les corps tombent sous nos yeux verticalement, transformé en une loi universelle. Les hommes d'autrefois ont fait ce que nous faisons encore ; ils ont transformé en lois les faits réguliers, et donné à ces lois, comme le font encore beaucoup de philosophes contemporains, la forme d'un principe absolu.

S'ensuit-il que l'expérience fut inexacte ? N'était-il pas vrai, n'est-il pas vrai encore que dans le champ de l'expérience habituelle le haut et le bas sont distincts ? Et si, dans

une pensée vague, la généralité et la nécessité étaient confondues, le principe de la distinction existait déjà.

Ce qui prouve que ce principe existait, c'est qu'il a suffi d'un progrès de l'expérience pour restreindre à ces justes limites l'affirmation relative à la distinction du haut et du bas, tandis qu'une infinité d'expériences de causes apparentes plus faibles que l'effet ne diminuent en rien la force du principe de causalité, et que des multitudes de violations impunies de la loi morale n'affaiblissent pas les notions de la justice, du mérite et du démérite.

Ce que nous disons du haut et du bas peut s'appliquer à la fixité de la terre; cette fixité n'était pas un principe métaphysique, mais une expérience incomplète, ou plutôt l'application à une expérience incomplète de l'idée de l'opposition entre le repos et le mouvement, idée naturelle et indestructible, dont la science ne se débarrasse pas dans ses raisonnements, bien qu'elle ait renoncé à chercher un centre fixe de l'univers.

On considère la croyance naturelle au monde extérieur comme convaincue d'erreur, parce que la science moderne a modifié les idées vulgaires sur les couleurs. Mais quoi? N'y a-t-il pas de vraies couleurs à la surface des corps? N'y a-t-il pas des propriétés réelles qui sont l'effet de la lumière produisant la diversité des aspects? N'a-t-il pas toujours été évident, d'autre part, que la couleur en soi est une relation avec l'organe visuel, et ne peut se définir que par la vision. N'a-t-on pas toujours considéré les phénomènes visibles isolés comme des fantômes et des apparences par rapport aux corps solides tangibles qui sont le type de la réalité.

Il y a une illusion sans doute, mais une illusion limitée. L'aspect coloré que l'aveugle-né à qui on ouvre les yeux sent contre son œil, s'éloigne par une induction inconsciente, s'applique contre les corps dont émanent les rayons qui le produisent, et se trouve ainsi confondu avec la teinte réelle et objective qui revêt la surface des corps. Mais la nature elle-même avertit l'homme, par les effets variables de la lumière et de la réflexion, de cette différence entre la cou-

leur réelle et la couleur apparente, et une analyse subtile de nos sensations et de nos notions aurait pu devancer le travail de la science sur ce point.

Un corps, nous dit-on encore, paraît immobile et continu. En réalité, il est composé de molécules imperceptibles, innombrables et vibrantes. Erreur, crie le critique à outrance ; n'écoutons pas ce spectateur ignorant. C'est cependant du témoignage même de ce spectateur ignorant qu'est sortie la notion scientifique des corps. Cette notion n'est que l'ancienne notion éclairée et corrigée par l'analyse.

Il y a des molécules, mais elles sont rassemblées dans un même lieu, cohérentes entre elles, enveloppées dans une surface, formant d'un commun aveu, de nos jours comme autrefois, une individualité distincte, douée de certaines propriétés. La continuité n'est pas absolue, mais elle existe, et s'oppose à la discontinuité d'un tas de pierres et d'une pile de boulets. Les molécules vibrent rapidement, mais leur ensemble est en repos, relativement aux autres corps ; tout mouvement, comme tout repos, étant relatif, il est vrai de dire que le boulet placé dans une pile est immobile et que celui qui traverse l'air se meut rapidement. Et quant au mouvement interne, à la vibration des molécules, la conception première n'en niait pas l'existence, elle l'ignorait simplement ; elle ne pouvait pas la soupçonner.

Des expériences ultérieures nous ont appris la cause de cette ignorance. Nous savons que les rayons d'une roue paraissent immobiles quand le mouvement est suffisamment rapide, à cause de la persistance des impressions sur la rétine. Qu'est-il donc arrivé ? Une notion vraie et incomplète est devenue plus complète ; les éléments vrais ont subsisté ; de nouveaux éléments ignorés, dont un jugement hâtif et imprudent avait nié l'existence, ont été constatés.

Mais, aux yeux de la critique à outrance, cette discordance est un motif suffisant pour rejeter les deux notions, même en ce qu'elles ont de commun.

Considérons d'une manière plus générale la question du monde extérieur. Il y a une conception première et natu-

relle du monde, selon laquelle il serait composé de corps continus, visibles et tangibles, colorés et sonores. Il y a une seconde conception de ce même univers qui nous y montre une prodigieuse multitude d'atomes vibrants, oscillant autour de leur position moyenne avec une effrayante rapidité, et produisant par leur vibration la lumière et la couleur. En outre, le télescope nous révèle des immensités imprévues, et le microscope entrouvre à nos yeux, séparés et ensemble, un monde d'infiniment petits qui nous épouvante.

Affolés par ce spectacle, bien des gens sont tentés de s'écrier: Nous nous sommes trompés jusqu'ici ; la science a changé la conception vulgaire de l'univers ; cette conception était donc mensongère.

Mais, reprend la critique à outrance, qui s'est trompé une fois peut se tromper encore. Qui sait si la conception scientifique ne sera pas remplacée par une autre encore ? Après tout, qu'y a-t-il d'indubitable: les sensations que nous éprouvons. Tout le reste n'est qu'une induction hypothétique.

Est-ce bien raisonner ? Il nous semble que non. Ce n'est pas l'interprétation naturelle des phénomènes, c'est la négation de cette interprétation qui est une hypothèse gratuite.

La conception vulgaire et la conception scientifique de l'univers ne se contredisent qu'en apparence. En réalité, elles se superposent l'une à l'autre, elles s'expliquent l'une l'autre. Elles ont une multitude d'éléments communs. Elles admettent un même espace, une même géométrie. Elles distinguent les mêmes individualités : astres, animaux, végétaux, pierres, montagnes, rivières. Si dans l'intérieur de ces masses il y a des éléments multiples, cela était prévu ; ils sont plus multiples qu'on ne le pensait ; jamais on ne les a cru simples. Si le mouvement est à l'extérieur comme à l'intérieur, cela encore était possible et prévu. Ce mouvement est de même nature que celui des corps visibles. Il est plus rapide qu'on ne le croyait ; mais qu'est-ce que cela prouve, sinon un progrès dans la connaissance ?

Si le télescope a révélé des astres à des distances prodigieuses, et le microscope des mondes infiniment petits, ces notions nouvelles ne font que remplir les cadres de la

vielle géométrie, qui admet l'extension indéfinie de l'espace et sa divisibilité sans limites. Le champ de la réalité connue occupe une place plus grande dans cette possibilité : c'est une addition et non un changement. Et quant aux sons et aux couleurs, c'est une interprétation. L'une des conceptions contient les causes, l'autre les effets ; l'une les signes, l'autre les choses signifiées ; l'une la réalité qui se manifeste, l'autre l'apparence par laquelle elle se manifeste : il y a encore ici accord, harmonie, progrès. Pourquoi accuser les deux conceptions d'erreur, même dans ce qu'elles ont de commun, le mouvement, l'étendue, la distinction du plein et du vide ?

S'il y avait lieu de découvrir une troisième conception, elle serait en harmonie avec les deux précédentes et les compléterait. Voilà le jugement d'une critique sage et modérée.

Ce que nous disons du monde extérieur, nous pouvons le dire aussi du monde moral.

Là encore il y a stabilité et progrès. Il y a des notions morales éternelles : la liberté, le devoir, comme il y a des notions physiques et indestructibles : les trois dimensions, le mouvement et la force. Il y a aussi changement, progrès, interprétation, addition, perfectionnement. Peut-être si l'on compare les mœurs antiques, la polygamie, l'esclavage et les sacrifices humains, à la morale chrétienne, trouvera-t-on un plus grand changement que celui que la science a apporté aux conceptions vulgaires sur le monde physique. Mais il serait déraisonnable de se servir de ce changement et de ce progrès comme argument contre la science, et de nier les notions éternelles parce que leurs applications sont diverses. C'est le même genre d'erreur que celles que commettent les idéalistes lorsqu'ils veulent, contre l'évidence, faire rentrer le monde objectif dans nos sensations, ou substituer aux causes scientifiquement connues des causes obscures et inconnues, ou des idées métaphysiques inconcevables. Dans un ordre comme dans l'autre, le défaut de la critique à outrance est le même : au lieu d'expliquer le passé et le présent l'un par l'autre, elle se sert de leur opposition pour les nier tous deux et les remplacer par des hypothèses. Oui, sans doute, cette critique à outrance pourra toujours accuser

d'incohérence et de contradiction les données synthétiques naturelles, parce que ces données n'ont point, pour se défendre contre des adversaires injustes, une armure de logique scientifique ; mais il sera en revanche toujours possible, par une critique modérée et un examen impartial, de les justifier dans leur ensemble et de corriger les erreurs de détails qui s'y trouvent engagées.

Voici une troisième remarque non moins importante que les précédentes.

La connaissance humaine est, de sa nature, limitée ; ce que nous savons n'est que peu de chose à côté de ce que nous ignorons et de ce que nous ignorerons toujours. Par suite de ces limites, les notions imparfaites que nous possédons plongent dans une obscurité mystérieuse. Lorsqu'on veut franchir ces limites, combler ces lacunes, pénétrer jusqu'à la jonction intime des idées, la parole manque à la pensée, la pensée elle-même se trouble, et la difficulté insoluble se pose sous forme d'une antinomie, c'est-à-dire d'une apparente contradiction. Reconnue depuis longtemps par les philosophes profonds, appliquée par Bossuet à la question de la liberté et de la prescience, cette apparition des antinomies a été signalée et démontrée par Kant ; sur ce point Kant est dans le vrai, bien que dans le détail il ait indiqué des antinomies qui ne sont pas réelles et tiré de ces difficultés des conséquences exagérées.

Les données synthétiques sont soumises, comme toute connaissance humaine, à cette loi de la connaissance limitée, qui devient contradictoire en apparence, dès qu'on essaie de franchir ses limites. Dès lors, si celui qui critique ces données abuse de cette faiblesse, qui est commune à toute doctrine humaine, s'il met les mystérieuses incohérences du fond des choses, les antinomies irréductibles de toute science à la charge des notions vulgaires, s'il en rend ces notions responsables et les condamne à ce titre comme contradictoires, il a la partie belle, et il est sûr de son triomphe : le libre arbitre périra, à cause du mystère de la détermination humaine ; les substances, parce que le lien entre elles et ses attributs est incompréhensible ; le monde extérieur, parce

que la notion d'espace contient des difficultés profondes ; l'idée de réalité successive, parce que le temps et l'éternité, unis ou séparés, accablent notre intelligence.

Mais une telle critique est injuste. Elle impute à ces données naturelles un vice qui atteint toute connaissance humaine. Ce vice est-il assez important pour que cette connaissance perde son autorité ? C'est la seconde critique, celle que nous avons appelée critique absolue, qui doit répondre à cette question.

La critique intrinsèque, celle qui n'a pour mission que d'apprécier le contenu des données synthétiques naturelles, devra se tenir sur la réserve. Si cette critique reconnaît que sous des formes de langage imparfaites, partant souvent incertaines et vagues, au milieu de tâtonnements, par des progrès lents et des corrections partielles, une doctrine unique, cohérente avec elle-même autant que peut l'être une doctrine humaine, conciliable avec les résultats acquis de la science, peut être dégagée de ces données antérieures à l'analyse systématique, elle devra prononcer un verdict favorable et dire : Il y a dans les données synthétiques virtuelles une doctrine qui peut être vraie, et que les hommes croient vraie par un sentiment instinctif et spontané, quand on ne la combat pas par des arguments.

VII

Ici commence le rôle de la seconde critique. Celle-ci doit se demander si cette présomption de vérité peut être transformée en certitude. Elle est obligée, pour cela, de traiter la question de la certitude et de la connaissance en général.

La théorie de la connaissance est, de nos jours, une partie essentielle de toute philosophie. Elle est même, en général, placée au début des recherches des philosophes. Les philosophes modernes ne peuvent guère faire autrement. Ayant commencé par déclarer sans valeur la connaissance vulgaire, ayant expulsé du domaine de la vérité tous les possessurs antérieurs et se présentant pour occuper ce do-

maine, ils sont obligés de présenter leurs titres. Pour apporter à titre de certitude une doctrine nouvelle, il faut, a moins de se dire inspiré surnaturellement, apporter des preuves, et indiquer par quelle méthode nouvelle on l'a découverte. Seulement, cette nécessité de traiter, dès le début de la philosophie, la question de l'autorité des facultés cognitives de l'homme, présente une grave difficulté.

On n'est censé ne rien savoir, ni si l'homme existe, ni s'il y a un docteur et un auditeur, ni si la vérité en soi existe, ni ce que c'est que la connaissance, et, ainsi dépourvu de données antérieures, obligé de poser soi-même des définitions que rien ne contrôle, on doit résoudre la question suivante : Comment l'être inconnu X, dont l'existence est douteuse, prouvera-t-il à son auditeur Y, dont l'existence est douteuse également, qu'il peut établir entre lui-même et un autre inconnu Z, appelé la vérité, la relation inconnu T, qui s'appelle la connaissance certaine.

Si l'on reste fermement sur ce terrain, on ne peut pas avancer ; et si l'on en sort, on est obligé de se justifier contre l'accusation de pétition de principes, de recourir à quelqu'une de ces données synthétiques qui ont été rejetées avec mépris.

Tout autre est la situation du philosophe qui suit la marche que nous indiquons. En possession d'une doctrine présumée, il n'a pas à la vérifier et à la défendre contre les objections. Il trouve la notion de vérité absolue dans ce fond de connaissance qu'il étudie ; il y trouve aussi la notion d'évidence : il peut donc rapprocher légitimement ces notions, reconnaître que l'évidence et la vérité s'impliquent, et que l'évidence, garante infaillible de la vérité, se trouve dans les données synthétiques analysées et corrigées comme nous l'avons indiqué. Il peut aussi répondre aux systèmes contraires ; il a le droit de ne pas les écouter quand ils définissent arbitrairement les termes philosophiques. Quand ils donnent aux termes le sens qui résulte des données générales synthétiques, admises par la masse de l'humanité, il peut discuter avec eux et défendre les droits de l'évidence.

Jusqu'où devra-t-il les défendre ? Se contentera-t-il,

comme Descartes, de l'évidence claire, indiscutable par elle-même, avant tout contrôle, et sacrifiera-t-il aussi une espèce d'évidence, un sentiment moins clair mais aussi ferme de la vérité ? Ne sera-t-il satisfait que quand l'objet pensé et le sujet pensant se confondront, et rejettera-t-il toute certitude qui suppose une interprétation de signes ? Exigera-t-il comme condition nécessaire de la certitude une vérification sensible ?

Il serait trop long de traiter ces questions. Disons seulement qu'au point de vue de la controverse contre le scepticisme ou l'agnosticisme, ce serait un calcul dangereux de sacrifier une partie des données synthétiques, lorsque ces données s'imposent à notre conviction. Certains philosophes s'imaginent qu'ils se délivreront ainsi de certaines antinomies, et qu'ils seront plus fermes en s'appuyant sur une base volontairement restreinte. Notre conviction est qu'ils ont tort. Les avantages d'une telle méthode sont compensés par l'inconvénient capital de contester le témoignage des facultés cognitives de l'homme, et d'admettre que l'intelligence humaine produit spontanément et normalement des convictions illusoires. Le scepticisme en profite. On sacrifie le monde extérieur pour éviter les antinomies de l'espace : vient un déterministe qui observe que la croyance spontanée à la liberté n'est pas plus forte que la croyance aux corps, et que les antinomies de la liberté sont équivalentes, sinon supérieures, à celles de l'étendue.

Nous pensons donc qu'il faut conserver des données synthétiques tout ce que la logique permet de maintenir. Seront-elles ainsi toutes maintenues, sauf les corrections que le progrès amène? Nous le croyons, mais nous n'entreprendrons pas ici de le prouver : ce serait entreprendre un long traité.

Supposons donc le débat tranché en faveur des données synthétiques naturelles ; supposons leur vérité presomptive transformée en vérité absolue ; et voyons rapidement comment, dans cette hypothèse, on peut se servir de ces données pour construire une philosophie.

VIII

Les données synthétiques analysées, interprétées et vérifiées devront être considérées comme les bases d'un édifice, ou, si l'on veut, comme des piliers fixes entre lesquels un ingénieur doit tendre ses files ou établir ses poutres.

On s'interdira désormais de les contester. On les considèrera comme des données acquises, comme les axiomes et les définitions de la science qui va être créée.

On s'efforcera de les relier par le raisonnement, de suppléer aux lacunes par des hypothèses qui seront vérifiées par leur accord avec l'ensemble des données reconnues certaines.

On traitera ainsi le problème cosmologique, c'est-à-dire celui de l'origine et de l'essence du monde, le problème anthropologique, ou l'accord entre la pensée et la vie organique, la synthèse des sciences, la doctrine de l'évolution, la théorie détaillée de la connaissance humaine, l'étude de la liberté, les principes de la morale, l'étude approfondie des notions métaphysiques, les mystères de la vie animale, l'essence de la nature. Cette énumération, qui pourrait être prolongée, montre que le champ de la philosophie est immense, et que la restriction que nous avons apportée à son étendue, en lui interdisant de revenir, pour les contester, sur les données synthétiques naturelles vérifiées, laisse subsister une étendue qui, pour être bornée d'un côté, ne cesse pas d'être infinie de l'autre.

Dans un champ pareil, il y a place pour l'originalité, pour les vues personnelles, pour la variété et l'opposition des systèmes. En obligeant la philosophie à rester conforme aux convictions non systématiques de l'humanité, loin de lui couper les ailes, on l'oblige à voler plus haut.

On demande au philosophe plus d'efforts. Il est plus facile d'être original quand on consent à être absurde ; il est plus aisé de construire des systèmes quand on se croit le droit d'écarter les faits évidents.

La philosophie, telle que nous la définissons, oblige à

reconnaître, non comme une autorité supérieure, mais comme une base et une limite, certaines données qui forment la conviction pratique de la masse des hommes.

Elle ne laissera donc pas au philosophe cette pleine liberté de choix que lui accordent les idées modernes, la liberté de créer un système à son gré, ou de choisir arbitrairement un maître, sauf à en modifier la doctrine. Elle obligera le philosophe à se rapprocher du savant qui étudie la nature, et à renoncer à la liberté de l'artiste qui crée ses œuvres suivant son imagination. Elle lui permettra d'être personnel et original, mais à la condition d'être profond et subtil. Elle lui interdira la facile popularité du paradoxe arbitraire.

Une telle philosophie s'établira-t-elle dans notre milieu intellectuel ? Y aura-t-il une réaction en faveur des données synthétiques naturelles ? Cela est douteux. Ces données ne sont guère défendues de nos jours dans leur ensemble que par la philosophie scolastique ; mais cette philosophie, très systématique et dont les cadres fléchissent difficilement devant les expériences récentes et les conceptions modernes, parviendra-t-elle à conquérir la masse des esprits, à en prendre le gouvernement comme l'a fait celle de Descartes ? En dehors de la philosophie scolastique, pourra-t-il s'en établir une nouvelle, prenant pour base les données synthétiques, et revenant par une étude directe aux principes d'Aristote, dans tout ce qu'ils ont de vrai et de certain ? Il serait téméraire de se prononcer sur un avenir obscur. Permettez-moi d'exprimer, en terminant, ma pensée sous la forme d'un apologue.

La Fontaine nous raconte, dans une de ses fables, l'histoire de deux amis, dont l'un va chercher la fortune au loin, et, après maints voyages, revient au logis et retrouve enfin le trésor qu'il cherchait à la porte de son ami qui dormait. La philosophie contemporaine est partie en campagne pour chercher bien loin la vérité absolue ; elle prolonge et varie ses voyages ; elle annonce à chaque instant qu'elle a découvert ce qu'elle cherchait, et en fait elle ne trouve rien. Pendant ce temps, l'humanité qui vit sans philosopher possède

les principes de cette vérité, elle s'en sert, elle s'en nourrit, elle l'utilise dans sa vie pratique ; mais elle ne fait pas valoir son trésor, elle ne dégage pas ce qu'il contient, parce que sa pensée est paresseuse et endormie. L'ami qui ne dort pas, qui veille et qui voyage, qui, mieux que celui qui dort, saurait exploiter le trésor qu'il cherche et que celui-ci possède, cet ami voyageur retrouverait certainement, s'il revenait au logis, cette vérité simple et solide qu'il demande vainement aux horizons lointains. Mais voudra-t-il reconnaître son erreur ? Consentira-t-il à revenir au foyer qu'il a quitté et où il est attendu ? Je voudrais le croire ; je n'ose l'espérer.

Abbé DE BROGLIE.

LA NOTION DE LIBERTÉ

CHEZ S. THOMAS ET LES SCOLASTIQUES

(*Suite* [1])

§ 10.

Pour asseoir nos conclusions, résumons le système.

La volonté est l'appétit rationnel.

La volonté suit l'intelligence, qui la meut, étant mue elle-même par l'objet.

De même que l'intelligence a son point d'appui immuable dans les principes, de même la volonté a le sien dans sa fin dernière[2], qui est le bien universel.

L'entendement se meut des principes à la conclusion, de l'universel au particulier, du nécessaire au contingent. La volonté se meut de la fin aux moyens, du bien universel aux biens particuliers : dans le choix de ces derniers, son mouvement est contingent, libre.

L'entendement rend la volonté libre, en déclarant la contingence et l'imperfection des biens particuliers.

Dans son mouvement discursif, l'entendement ne sort jamais de sa sphère propre, qui est l'être en général, le vrai. De même, la volonté ne sort jamais de la catégorie des biens qui constitue son propre objet.

Conclusion : nécessitée quant à sa fin dernière, quant au bonheur, quant au bien infini [3] — trois choses regardées comme identiques, — notre volonté n'est libre que sur le choix des moyens, des satisfactions incomplètes et des biens

1. V. *Annales* d'octobre 1891.

2. « Sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini » (*Sum. theol.*, I, 82, 2).

3. « Electio non est perfecti boni... ; ideo libere eligit » (*Sum. theol.* I-II, 13, 6). — « Ex necessitate beatitudinem homo vult » (*ibid.*). — « Finis non cadit electione » (I-II, 13, 3).

finis — choses regardées également comme identiques.

La tentative d'intellectualiser ainsi le libre arbitre se heurte au fait de la *faute morale*.

Il y a, en effet, entre la volonté et l'intelligence deux *hiatus* que l'intellectualisme ne saurait supprimer.

Nous avons parlé du premier, qui est de l'essence de toute liberté : il faut que le motif, l'objet, ne contienne point la raison totale de l'acte. S. Thomas a résolu la difficulté par sa théorie de l'imparfait : en déclinant la décision sur les biens imparfaits, la *raison* elle-même appelle une liberté.

Mais la liberté morale de la créature présente un second *hiatus*, celui d'une *raison* qui, loin de décliner la décision, la réclame, qui décide, ordonne, menace, et pourtant *n'est pas obéie*.

Toute théorie de la liberté qui voudrait confondre sous une même explication deux cas si opposés, serait nécessairement incomplète.

Tel est pourtant le défaut de la théorie péripatéticienne. On a un même formulaire pour le fait et le droit, le besoin et l'obligation, la nature et la moralité.

On fait dériver du même principe, « adhésion *nécessaire* au souverain bien », et le code du devoir et l'explication du libre arbitre, un fait moral et un fait naturel. — Code du devoir : il est nécessaire de vouloir sa fin dernière, le bien parfait ; donc *il faut* vouloir les moyens d'y atteindre ; — libre arbitre : il n'est pas nécessaire de vouloir les biens imparfaits ; donc les biens imparfaits sont *libres*. Là on prend la nécessité morale ou l'obligation ; ici la nécessité physique ou la contrainte intérieure. Or ce qu'il faut expliquer, c'est leur conflit : comment ce qui est moralement nécessaire est physiquement libre, conflit qui est l'essence de la faute morale.

Bien loin que la raison, pour affranchir la volonté, lui déclare qu'elle *peut être* indifférente parce que les biens sont imparfaits et qu'ils valent peu, elle affirme au contraire que sous leur néant apparent ils valent beaucoup, parce qu'ils engagent le bien absolu et que la volonté ne *doit* pas

être indifférente. Ainsi parle la conscience morale, la syndérèse[1].

Poser la question de la liberté comme la pose Aristote, c'est méconnaître le problème moral, exclure, par conséquent, de l'explication du libre arbitre ce qui est la raison principale de le défendre.

Nous ne délibérons jamais sur la fin dernière, dit la théorie, mais seulement sur les moyens[2]. — Nous ne faisons un acte moralement bon ou mauvais, dit la morale, que parce que le choix porte *sciemment* sur notre fin dernière.

Nous sommes nécessités au bien parfait, et nous ne pouvons choisir tels ou tels biens que parce que nous les trouvons imparfaits, dit la théorie[3]. — Nous ne sommes blâmables que parce que, *le sachant*, nous nous détournons du bien parfait, réplique la morale.

Nous sommes libres vis-à-vis de la vertu, dit la théorie, « parce que le bien absolu ne s'y trouve point »[4]. — Et la morale : Je pèche, en manquant à la vertu, uniquement parce que je la considère comme procurant seule le bien absolu.

Concevoir une liberté comme un simple *choix de moyens*, la fin étant sauve, ce n'est point, sans aucun doute, émettre une théorie contradictoire, car il nous arrive souvent, un but étant donné, de choisir effectivement le chemin, le véhicule et le temps à dépenser ; mais à coup sûr, ramener à ce type la liberté morale, ce serait supprimer la moralité.

Ne plaidez point l'illusion ou l'ignorance. On est coupable par ce qu'on sait, non par ce qu'on ignore. C'est à la connaissance qu'il faut regarder. Si je pouvais oublier que le bien que je refuse fût ma fin dernière, je serais *distrait*, *ignorant*, non coupable. Si je voulais toujours fermement la fin, persuadé que je ne choisis qu'entre divers *moyens* de l'atteindre, je serais un *maladroit*, non un coupable. Si, à

1. I, 79, 12, c : « Synderesis instigat ad bonum et murmurat de malo ».
2. I, 83, 4 : « Voluntas est de fine, electio de his quæ sunt ad finem » ; — cf. I, 83, 3 ; I, 82, 1 ; et I, 83, 2, c : « Ea ad quæ naturaliter inclinamur non subsunt libero arbitrio ».
3. « Finis ultimus de necessitate movet, quia est bonum perfectum » (I-II, 10, 2 ad 3).
4. Bossuet, *Du libre arbitre*, ch. 2.

mon point de vue, je n'engageais dans mon choix que des *biens imparfaits*, et jamais le bien absolu et parfait, je ferais des actes indifférents, et non des actes moraux.

C'est S. Thomas lui-même qui le confesse. Il définit le péché mortel : « se détourner de sa fin », et le péché véniel : « s'attarder par le mauvais choix des moyens [1] ». Il déclare avec tous les moralistes que la valeur morale d'un acte est dans son intention, et que l'intention porte sur la fin, les moyens valant seulement par la fin : « *Bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem dependet ex intentione finis* [2]. » « *Forma actus moralis dependet ex fine* [3]. »

Ce n'est donc point la préférence de tel moyen à tel autre qui constitue la faute morale, c'est la substitution d'une fin à une autre. Dira-t-on que je compromets la fin sans le vouloir ? Alors, aux yeux du moraliste, je serais excusé par ma bonne intention. On pèche de propos délibéré.

Du reste, nous avons au moins un cas de conscience où l'ignorance est absente : c'est le péché de l'ange. L'ange sait, avec netteté et précision. Son intellect est tout lumière. Il n'a point de passions pour *lier* sa raison, *quibus ratio ligetur*. Et pourtant il a péché.

S. Thomas se pose cette difficulté [4]. Voici sa réponse : « On ne choisit le mal que sous le couvert d'un bien. Le mal est de ne pas observer l'ordre et la mesure *due* dans la préférence. L'ange pèche, non par ignorance des biens, mais seulement faute de considérer *ce qu'il doit* [5]. »

1. I-II, 88, 1, c. Péché mortel : « Defectus ordinis ultimi finis ». Péchés véniels : « Peccata quæ habent inordinationem circa *ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem*. »

2. I-II, 19, 7. — Cf. I-II, 12, 4 : « Idem motus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem ». Le degré de malice des péchés est expliqué par le rapport plus ou moins direct à la fin dernière. (I-II, 73, 3).

3. I-II, 73, 3, ad 1 ; — cf. 72, 6 ; 18, 6.

4. I, 63, 1, obj. 4 : « Appetitus non est nisi boni vel apparentis boni. Sed in angelis non potest esse apparens bonum..., quia error esse non potest... Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat ».

5. I, 63, 1, ad 4 : « Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est *bonum* sed non cum ordine *debitæ* mensuræ aut regulæ ; ita quod defectus inducens peccatum sit *solum* ex parte electionis quæ non habet *debitum* ordinem, non ex parte rei electæ.... Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed

Or, ce qu'on dit de l'ange caractérise tout péché. On ne pèche jamais que faute d'observer l'*ordre* obligatoire des biens ; et cette faute n'est point de distraction, car, qui ne pense point à l'ordre obligatoire en le violant ne pèche point, et qui pense au contraire à ce qu'il *doit*, fait plus que de préferer un bien relatif à un autre, il refuse le bien absolu.

Cet ordre obligatoire, en effet, est l'expression de la raison et de la volonté divines. Pécher ce n'est donc point préférer un bien particulier à un autre. S'il était vrai que je ne pusse choisir qu'entre biens *particuliers*, je ne pourrais point pécher. Toutes les fois qu'on choisit entre des biens contingents considérés comme tels, on fait un acte indifférent, rien de plus. L'acte moral ne commence que lorsque, derrière mon choix présent, j'aperçois le *bien absolu* qui se dresse comme l'un des termes de mon alternative, en un mot, lorsque sous le couvert d'un bien fini je choisis ou repousse *sciemment* le bien infini, Dieu.

Cette loi obligatoire m'apparaît en même temps comme l'expression de ma *fin dernière* dans le décret de Dieu.

Ce n'est donc point par accident que le péché est le refus du *bien parfait* et de la *fin dernière*, c'est par essence. Qu'on réduise tant qu'on voudra la connaissance de celui qui pèche, il faudra lui conserver ce minimum pour rendre le péché possible : 1° notion d'un *bien absolu*, objectif, qui soit *fin* par nature et ne puisse jamais devenir moyen, notion *certaine* et *présente* ; 2° volonté formellement contraire à ce bien connu.

— Mais, dira-t-on, on peut ignorer Dieu et être moral.

— Sans doute ; mais, si le bien moral cessait de se présenter comme *absolu*, *souverain bien*, fin dernière, pour devenir relatif, etc., nous n'aurions à la place de l'obligation

absentiam solum considerationis eorum quæ considerari *debent.* » — L'ange, dit S. Thomas, ne peut, comme l'homme aveuglé de passion, choisir une chose mauvaise en soi ; il choisit entre deux bonnes œuvres, mais contre le commandement divin. — Entre l'ange et l'homme, au point de vue psychologique, point de différence essentielle. Tout criminel veut *un bien*, et son mal est de refuser, en le sachant, *le souverain bien*. L'ange ne fait pas plus exception que l'intempérant à cette formule. — S. Thomas relègue le péché de l'ange dans le surnaturel.

qu'une simple convenance, au lieu de la moralité un simple décorum. La réflexion, mise en présence de cette notion tronquée du devoir, ou la fera évanouir ou rétablira la notion intégrale, fondée sur l'absolu vivant.

Dira-t-on que l'*ordre* des *moyens* suffit à expliquer le péché[1] ? En haut, ma fin, le bien suprême, mon bonheur, *nécessairement voulu*. Au-dessous, les *moyens* qui sont les biens particuliers du corps, de l'âme : les plaisirs, les sciences, les *vertus*[2]. Sera moral qui met les vertus et les sciences avant les plaisirs, immoral qui renverse cet ordre d'*excellence*[3].

— Non, le degré d'excellence ou la valeur métaphysique des biens finis ne saurait fonder la moralité. S. Thomas nous l'a dit : en regard du bien parfait les imparfaits sont *indifférents* ; la liberté créatrice est fondée sur ce principe. Il est donc indifférent, tant que vous ne comparerez que des créatures entre elles, que la meilleure subsiste ou périsse. Suis-je obligé de respecter l'ordre d'excellence des fleurs en plantant mon jardin ? Et si je me sens obligé de procurer autour de moi un accroissement d'ordre et de bien, n'est-ce point parce que je sais que mon effort entre en compte dans le bien total, mieux que cela, qu'il retentit jusque dans l'absolu dont il affirme le triomphe ? C'est cette affirmation du bien absolu qui constitue la moralité.

L'obligation ne se fonde donc point dans la considération des *essences* quand ce sont les essences finies[4] ? Car, prise en elle-même, la meilleure peut m'être indifférente comme elle

1. « Rectitudo voluntatis est per *debitum ordinem* ad finem ultimum » (I-II, 4, 4, c).

2. Ainsi semblait l'entendre Aristote, qui mettait au sommet l'intelligence, puis les vertus actives, puis le plaisir.

3. « Je suis libre même à l'égard de la vertu, parce que toute l'idée que nous avons du bien ne s'y trouve pas » (Bossuet).

4. La question du fondement de l'obligation est corrélative à la question posée ci-dessus au sujet de la volonté créatrice. Est-elle absolument libre, arbitraire, ou a-t-elle des lois nécessaires réglant l'ordre, la proportion, la mesure des possibles à réaliser ? En ce dernier cas, la seule considération des essences peut aussi fonder l'obligation ; mais en même temps les possibles ne sont plus *indifférents* à la volonté créatrice. La liberté demande l'indifférence, l'intellectualisme réclame la loi, et ici comme ci-dessus S. Thomas semble incliner tour à tour à l'un et l'autre parti.

l'est à Dieu. L'obligation commence quand, interprétant la nature et mon rapport avec elle, j'arrive à me convaincre que Dieu m'a choisi comme ouvrier de son œuvre, que j'y ai ma tâche tracée, que je suis mis en demeure d'y mettre la main [1]. Telle est aussi la pensée de S. Thomas : « Voluntas creaturæ *rectitudinem* non habet nisi secundum quod regulatur a *voluntate divina* » (I, 63, 1). Ainsi s'explique qu'il y ait un abîme entre la valeur morale d'une action et sa valeur métaphysique : le bien métaphysique est l'être qu'une chose enferme, le bien moral est son rapport à Dieu, le reflet de la volonté divine sur cette chose. C'est ce qui donne le droit de dire que le devoir l'emporte sur tout bien créé.

Ajoutons que parmi ces biens moralement indifférents il faut ranger le *bonheur* considéré comme *mon* bien. A aucun titre on ne saurait trouver dans l'idée de ce bien fini et contingent, qui est « mon bonheur [2] », le caractère d'obligation qui ne peut dériver que de l'absolu. Quelques vifs désirs qu'il m'inspire d'ailleurs, si mon bonheur m'oblige ce n'est pas parce qu'il m'intéresse, c'est parce qu'il intéresse Dieu. Tant que dans l'analyse de cette idée : « mon souverain bien », je n'ai trouvé que des éléments personnels, je ne pourrai en déduire que l'idée du *besoin*, nullement celle d'*obligation* [3]. Le besoin a beau être profond, le désir inéluctable. Cette nécessité *physique* n'a de valeur que celle de l'être qui la porte. Or, que *vaut* mon être ou la perfection de mon être ? Néant : *Substantia mea tanquam nihilum*

1. La raison est obligée d'interpréter l'état de choses donné pour y trouver l'*intention divine*, — ce qui ne nous est pas plus difficile qu'au savant de trouver les lois, c'est-à-dire les *pensées divines*.

2. Je n'entends pas seulement par là ma suprême *jouissance*, mais également ma plus haute *perfection*.

3. Aristote a pu dire que le bonheur est *vénérable* ; Kant, que l'homme est une fin en soi. Avec cette idée inspirée de Rousseau, Kant n'aboutirait qu'à une *démocratie* des fins, un contrat social. De même, pris à la lettre, Aristote ne mènerait qu'à ériger en loi morale l'instinct de la béatitude. Mais ce serait mal le comprendre. Les anciens trouvaient couramment qu'un homme heureux était un être *vénérable* et *sacré* : pourquoi ? précisément parce qu'ils sentaient l'impossibilité de l'homme d'être heureux par lui-même, et que la béatitude réalisée était pour eux la meilleure marque de la faveur des dieux. Tant il est vrai que la vénération s'adresse non au bien-être, mais au reflet du divin.

ante te. Si donc vous voulez simplement m'encourager, dites-moi que ma fin est mon bonheur : *merces vestra copiosa* ; mais si vous voulez m'apprendre ma responsabilité morale, dites au contraire que je relève de Dieu : *Diliges Deum*. « Quidquid est in homine est diligendum propter Deum » (I-II, 2, 7).

L'obligation et la moralité n'ont qu'un seul fondement possible : l'*éminente dignité du souverain bien* ; « Honestum trahens sua dignitate », disait Cicéron.

Je ne viens point de développer un thème *métaphysique* autour du devoir ; j'ai analysé la notion *psychologique* elle-même, l'état de *conscience* que le devoir suppose sous peine de s'évanouir. Une loi absolue, nous conviant à un *bien absolu* qui est notre *fin dernière* et nous promettant, dans cette fin atteinte, le *bonheur* : tant que ma raison n'a pas dégagé ces notions, je suis incapable de moralité ; celui qui transgresse la loi doit les avoir plus ou moins présentes, car elles constituent sa culpabilité [1].

1. Le docteur chrétien est d'accord avec ces conclusions ; je n'en veux pour preuve que la gamme de ses définitions du péché :

1° Le péché est un acte contraire à la *nature* : « vitium est contra *naturam* » (I-II, 71, 2).

2° Mais la différence spécifique, de notre nature est la *raison* : « quod est contra *ordinem rationis* » (I-II, 71, 2).

3° Cet ordre de la raison n'est pas le convenable, le sensé, mais l'*obligatoire*, le *devoir* : « Actus malus, quod caret *debita* commensuratione » (I-II, 71, 6, c.) : « Actio dicitur mala... in quantum deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ *debetur* actioni humanæ » (I-II, 18, 1, c.). — Malgré ses efforts pour identifier le bien moral avec le bien métaphysique (*ibid.*), S. Thomas glisse toujours ce mot *devoir* dans ses définitions : « Carentia *debitæ* regulæ » (I-II, 75, 3) ; « Absentiæ *debitæ* regulæ » (I-II, 75, 2) ; « Plenitudo essendi quæ *debetur* actioni humanæ » (I-II, 18, 1).

4° Et cette obligation est marquée par une *loi absolue* : « Peccatum, factum contra *legem æternam* » (I-II, 71, 6, c.).

5° Cette loi dirige l'homme vers sa *fin* : « Lex æterna principaliter ordinat ad finem ;...... in hoc quod dicit contra legem æternam tangit *aversionem a fine* » (*ibid.*, ad 3).

6° La fin de l'homme est le *souverain bien*, Dieu : « Aversio *a summo bono*. Ex *indebita* conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur *aversio ab incommutabili bono* in qua perficitur ratio mali » (I-II, 73, 3 ad 2).

7° Et c'est encore Dieu qui est le législateur : « Peccatum, factum contra *legem Dei* » (I-II, 71, 2, O. 4 et ad 4). « Lex æterna quæ est quasi

Peut-on dire dès lors qu'un acte de liberté morale rentre dans la formule d'Aristote : « Tout acte libre est une forme de la volonté *nécessaire* du souverain bien, de la fin dernière, du bonheur ? » Évidemment non.

La question ainsi précisée, suivons maintenant S. Thomas de plus près.

Tout d'abord, épris de l'idée de l'harmonie universelle, il pousse aussi loin que possible l'union de la nature et de la moralité. Loin d'opposer la loi morale aux lois physiques, il les fond dans une unité intime. L'œuvre d'un Dieu bon ne peut être que bonne. La loi éternelle est l'ordre de la divine sagesse dirigeant *toutes choses* à leur *fin*[1]. Il y a un rayonnement de cette loi dans la raison de la créature intelligente[2], et toute créature sans exception en porte l'efficace empreinte dans ses *tendances naturelles*[3]. Le bien moral librement accompli n'apparaît point ici dans l'auguste isolement où le place Kant ou le stoïcisme ; il n'est qu'une espèce dans le genre universel de la perfection métaphysique[4], et parfois même la différence spécifique se trouve rejetée dans l'ombre. Quoique le docteur chrétien soit nécessairement pénétré de la valeur absolue du devoir, qui ne

ratio Dei » (I-II, 71, 6, c.). — « Voluntas creaturæ *rectitudinem* non habet nisi secundum quod regulatur a *voluntate divina* » (I, 63, 1).

8° Ainsi se trouve justifiée la définition des théologiens : « *Peccatum est offensa contra Deum* » (I-II, 71, 6 *ad* 5).

1. « Ratio divinæ sapientiæ moventis *omnia* ad debitum finem obtinet rationem legis » (I-II, 93, 1).

2. « Omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam irradiationem » (*Ibid.*).

3. « Omme quod est contra *naturalem inclinationem* est *peccatum* quia contrariatur *legi naturæ* » (II-II, 133, 1, c).

4. Aussi, tout en acceptant la définition de S. Augustin : « la loi éternelle est la loi *obligatoire* de la souveraine raison, *summa ratio cui semper obtemperandum est* », S. Thomas préfère la suivante : « la raison divine dirigeant *toute* action et *toute* motion, *directiva omnium actionum et motionum* » Ailleurs (I-II, 4, 4) la *moralité* est *une* des conditions du bonheur ; ailleurs (I-II, 94, 3 et 4) la vertu est *une* des lois naturelles : Ad *legem naturæ pertinent* ea ad quæ homo *naturaliter inclinatur* ; *inter quæ* homini proprium est ut *inclinetur* ad agendum secundum rationem, et hoc est agere secundum *virtutem*. »

souffre de comparaison avec aucun bien naturel [1], néanmoins sa pensée garde encore comme un souffle de l'optimisme grec [2], et sa parole sonne parfois comme celle des antiques docteurs de « la vie heureuse » [3]. Sa métaphysique finaliste voit dans le réel une aspiration spontanée vers l'idéal. Par suite, il cherche dans la nature non seulement l'ébauche, mais aussi le terme de la moralité. Au lieu de débuter dans sa morale par cette question : « Que devons-nous vouloir ? », il commence par cette autre : « Que voulons-nous nécessairement [4] ? » (*Traité de la béatitude*, I-II, qu. 1 à 5). Plus loin (I-II, qu. 94), pour établir le code de la loi naturelle (l'obligation), il prend la loi de la nature (le désir) : pour *compter* vos devoirs, comptez vos désirs naturels [5]; pour *prouver* le devoir, considérez le désir nécessaire ; car c'est même chose que de dire : « on *doit* aimer le bien », et : « on *aime nécessairement* le bien » [6].

1. Non seulement l'Évangile mais déjà l'école eudémoniste de Socrate l'affirme hautement.

2. Chez Aristote et Cicéron le bien moral se perd par dégradations insensibles dans l'utilité naturelle ou les convenances sociales ; chez S. Thomas, dans le bien métaphysique : « Sicut cæco *malum* est quod caret visu » (I-II, 18, 1).

3. Ainsi, I-II, 94, 3, c, les actes vertueux sont appelés *quasi utilia ad bene vivendum*, des moyens pour le bonheur.

4. « *Principium* in processu rationalis appetitus est ultimus finis : Oportet esse primum id quod *naturaliter* desideratur » (I-II, 1, 5). — « Voluntas non est ad opposita respectu ultimi finis » (I-II, 5, 4).

5. I-II, 94, 2, c : « Quia bonum habet rationem finis.., omnia illa ad quæ homo habet *naturalem* inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut *bona*, et *per consequens* ut opere *prosequenda*. *Secundum igitur ordinem inclinationem naturalium est ordo præceptorum legis naturæ.* » Suit le détail : 1° instinct de conservation, 2° de reproduction, 3° de sociabilité, 4° de curiosité...

6. C'est un des plus curieux passages de la *Somme* que celui où S. Thomas établit analytiquement le principe de la loi morale (I-II, 94, c). De même, dit-il, que le principe de contradiction : « l'être exclut le non être », dérive analytiquement de l'idée d'*être*, qui est la première appréhension théorique, de même le principe moral : « il *faut* faire le bien », se déduit analytiquement de l'idée du *bien*, qui est la première appréhension pratique, puisque le bien se définit : « ce que tous désirent » : « Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quæ est : *bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum præceptum legis quod *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*, et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ. En admettant même avec Aristote que l'intellect perçoive le nécessaire dans le contingent, la

La *raison* pratique (διάνοια πρακτική d'Aristote) éclaire, en l'appliquant au détail, ce désir nécessaire [1]. Ce qu'on nomme obligation, c'est la nécessité de vouloir la fin rejaillissant sur les moyens. C'est donc un *impératif hypothétique* : « Fais ceci, puisque tu veux être heureux [2] ».

Nous voilà, ce semble, en plein naturalisme d'Aristote. La nature et la moralité sont tout un. Ce naturalisme a un correctif, sans doute ; il est transfiguré. Car, si la raison, *ratio*, suit le désir et le sert de ses calculs, l'intelligence, *intellectus*, le précède et marque à l'amour sa *raison* d'être. Pourquoi le souverain bien est-il aimé sans restriction? C'est parce qu'il est souverainement *aimable*. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il le *mérite* ? L'*éminente dignité* du bien absolu est donc le motif de cette *loi éternelle* en vertu de laquelle Dieu fait refluer vers lui-même toute activité: elle sera aussi le motif de toute volonté raisonnable et bonne.

Ce naturalisme transfiguré, cette nécessité sanctifiée réalise bien le mot de Leibnitz : « il y a de la morale partout » ; mais il ne nous résout nullement le problème de la liberté morale. S'il y a de la morale partout, il n'y a plus de morale. Choisir les bons moyens est de l'adresse ; maladresse n'est pas faute.

La faute, on la caractérise bien comme elle doit l'être, comme une révolte de la volonté : « ... Per se et propria causa peccati est ipsa voluntas peccandi » (I-II, 73, 6). Et je me tiendrais satisfait si je ne connaissais pas la définition de la volonté puissance *passive* [3]. Je demande donc encore qu'est-ce qui rend la volonté perverse ? Au lieu de me répondre : « sa liberté », S. Thomas, s'enfonçant de plus en

seule conclusion légitime serait : « on *désire nécessairement* le bien », et non : « on *doit désirer* le bien ».

1. « Multa secundum *virtutem* fiunt ad quæ natura non primo inclinat, sed per *rationis* inquisitionem ea homines invenerunt quasi utilia ad bene vivendum » (I-II, 94, 3, c). — « Primum principium in operativis quorum est *ratio practica* est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas » (I-II, 90, 2).

2. « Ratio habet vim movendi a voluntate : ex hoc enim quod aliquis *vult* finem, ratio *imperat* de his quæ sunt ad finem (I-II, 90, 1, ad 3).

3. Cf. I-II, 17, 1 ad 2 : « Radix libertatis est voluntas sicut objectum ; sed sicut causa est ratio ».

plus dans la théorie d'Aristote, me redit toutes les explications de la *Morale à Nicomaque*. C'est le défaut d'intelligence qui y joue partout le principal rôle.

Comment pèche-t-on dans le système péripatéticien?

— « *On ne sait pas* où est le souverain bien[1] ».

— Vraiment! ceux qui le savent sont donc impeccables?

— « On n'est pas *certain* que tels *moyens* sont nécessaires[2] ».

— Vous n'y pensez point. Qu'est-ce donc qui est douteux? Est-ce Dieu? Est-ce le devoir, comme *moyen nécessaire* de nous rattacher à lui? Est-ce l'espoir d'être heureux par lui? S. Thomas proteste que la raison peut démontrer ces vérités. Et l'on peut dire que, grâce à la conscience morale, le chemin du bonheur est plus sûrement connu que le bonheur même. Quant aux moyens de rechange, chacun sait que le devoir n'en comporte point.

— « On oublie, on cherche à faux, on se trompe sur sa fin dernière[3] ».

— Dites qu'on la renie. Et précisément, on n'est coupable que parce qu'on ne se trompe point: « Per se et propria causa peccati est ipsa voluntas peccandi » (I-II, 73, 6). Le péché n'a jamais eu qu'une formule: savoir et ne pas vouloir: « *Video* meliora, deteriora *sequor*. »

— Le pécheur, sous le coup de l'habitude ou de la pas-

1. « Quantum ad id in quo beatitudo consistit, *non omnes cognoscunt* beatitudinem, et per consequens non omnes eam volunt » (I-II, 5, 8).

2. « Sunt quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet *Deo inhæret* (formule ordinaire pour désigner le devoir) in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per *certitudinem* divinæ visionis necessitas hujus connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret nec his quæ Dei sunt » (I, 82, 2). L'article a pour objet la démonstration même de la liberté. Si la connexion de l'acte à Dieu était douteuse, ce ne serait qu'un devoir douteux. La liberté de l'obéissance se confond-elle donc avec l'incertitude du commandement?

3. « Si qui peccant, avertuntur ab eo in quo *vere invenitur* ratio ultimi finis, non autem ab *ipsa ultimi finis intentione* quam quærunt *falso* in aliis rebus » (I-II, 2, 7). Vous voici devant l'alternative: devoir ou plaisir. Tout est pesé; on n'attend que votre *fiat*. Optez-vous pour le bien? vous voyez la fin où elle est, en Dieu. Préférez-vous le mal? vous croyez, à tort sans doute, *falso*, qu'elle est dans le plaisir. Étrange! Ce *fiat* me fait voir blanc ou noir! Passe pour un déterministe, pour qui le *fiat* est la résultante, le reflet de la détermination, non sa cause.

sion fait un sophisme, comme un syllogisme à quatre termes : « La tempérance *en général* vaut mieux ; dans ce *cas particulier*, le plaisir lui est préférable[1] ».

— Que l'intempérant, par besoin de logique, cherche à s'illusionner dans un sophisme, rien de plus naturel ; mais il n'est coupable que parce qu'il n'y réussit point. Il pèche précisément parce qu'il a appliqué la loi générale à son cas particulier et qu'il sait à n'en pas douter que la tempérance vaut mieux *hic et nunc*. La passion ou l'habitude peuvent préparer le péché, mais non le commettre : « Per se et propria causa peccati est ipsa voluntas peccandi ».

S. Thomas reproduit partout sa même réponse. Ce problème du péché, *savoir et ne pas vouloir*, se trouve abordé directement dans un article de la *Somme* : « Utrum ratio possit superari a passione *contra suam scientiam*? » (I-II, 77, 2). Il s'agit de repousser la thèse socratique, « quod *scientia* nunquam posset superari a passione ». Or S. Thomas ne trouve pas un mot à ajouter aux explications insuffisantes, compromettantes pour la liberté, de l'*Éthique à Nicomaque* qu'il reproduit presque textuellement[2]. Ce n'est pourtant point faute de voir nettement le problème : « *Experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent*, et hoc etiam auctoritate divina confirmatur secundum illud, Luc. 12, 47 : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit...*, et Jac., 4, 17 : *Scienti* bonum facere et non *facienti*, peccatum est illi ». Il répond : Comme il y a de l'ignorance en tout péché, *errant qui operantur malum*, il faut distinguer, *oportet distinguere* : l'homme a deux sciences, l'universelle et la particulière ; or il suffit que l'une fasse défaut pour mettre en échec la volonté droite. Si quelqu'un ignore la défense des actes honteux, cela suffit pour que sa volonté puisse être en contradiction avec la loi ; s'il ne le sait qu'en habitude, sans y penser, s'il est ou-

1. I, 63, 1 ad 4. Argument reproduit de la *Morale à Nicomaque*.
2. *Eth.* VII, 3-5. L'*aporie* d'Aristote est nettement proposée : *ἀπορήσειε δ'ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταί τις*, ensuite discutée finement et en détail. On a résumé plus haut ses conclusions (Cf. Aristote, *suprà*).

blieux, distrait (*sed tamen actu non consideret*), cela suffit encore. Or cette distraction résulte tantôt du défaut d'attention, tantôt d'occupations absorbantes, tantôt de causes morales, comme la passion. Car la passion a trois effets : elle distrait l'esprit (per distractionem) ; elle entraîne la volonté (per contrarietatem) ; elle entrave physiquement la raison (per immutationem corporalem).

Dans tout cet article que je viens d'abréger, on nous redonne en raccourci tous les cas qui diminuent le volontaire et oppriment pour autant la liberté et la culpabilité. On dit donc comment se commettent des péchés matériels ; qu'on nous apprenne, de grâce, comment se commet un péché formel.

Cette explication, la théorie péripatéticienne ne la donne pas parce qu'elle ne peut pas la donner. La définition du péché : « se détourner librement du souverain bien actuellement connu » est la contradictoire même de son thème : « on n'est pas libre de vouloir le souverain bien ».

Il faut toujours remonter aux origines pour comprendre. Chez Aristote le mouvement se propage *régressivement* de la fin aux moyens. La mystérieuse influence descend de la Pensée pure au ciel, puis du ciel au monde sublunaire, et plus un agent est éloigné de la cause finale plus il enferme de contingence. Cela nous explique qu'on ait placé la liberté dans le *jugement pratique*, c'est-à-dire dans la déduction *régressive* de la fin aux moyens. Le Philosophe nomme *liberté* cette *contingence* qui se mêle à la raison pratique : théorie simple et claire, mais qui supprimerait tout ensemble la moralité et le libre arbitre. Chez le moraliste chrétien forcément elle s'embrouille, la raison pratique devant prendre deux fonctions contradictoires : 1° déduire le devoir : « il est nécessaire de rendre ce dépôt » (I-II, 94, 4) ; 2° déduire la liberté : « il n'est pas nécessaire de faire ceci plutôt que cela ». Et des deux côtés la même raison est censée appliquer le même principe (amour du souverain bien) au même fait particulier [1] !

1. Obligation : « Multa secundum virtutem.... per *rationis inquisitio-*

S. Thomas avait pourtant dans ses propres doctrines un moyen d'expliquer l'*hiatus* de la liberté morale comme il avait fait celui de la liberté naturelle, c'est-à-dire *indirectement* : en le laissant subsister, mais en l'encadrant, si je puis ainsi dire, de raisons intelligibles.

La nature de l'*objet*, cette fois, ne peut rien nous donner ; on recourra donc à l'état du *sujet*. Au lieu d'un objet de moindre valeur, on prendra un sujet de moindre connaissance : toute faute est une partielle ignorance. L'intelligence créée est imparfaite : le bien parfait lui apparaît comme sous un voile, et point dans sa ravissante clarté. Il ne nécessite donc plus l'adhésion ; il la sollicite, mais son attrait n'est plus efficace ; il oblige, car il est connu avec *certitude*, mais cette certitude parfois vacillante ressemble à une foi, à une espérance, plutôt qu'à une claire vision et à une possession actuelle. Au lieu de l'amour triomphant du souverain bien, rendu libre sur les objets inférieurs, parce que la raison dédaigne de se prononcer à leur sujet, cette connaissance imparfaite produit un amour luttant et anxieux, en état de devenir, qui se sent appelé, attiré même au souverain bien, mais trop faible encore, à moins qu'un libre effort ne l'y porte efficacement..

D'où vient ce libre effort ? d'où sa possibilité ? d'où la puissance mystérieuse qui saura l'évoquer ? De la raison, dit-on. Cependant la raison se tait, comme elle s'est tue quand il a fallu dire comment à l'amour approbateur de Dieu pour lui-même s'ajoute l'amour efficace de création. La raison trouve bon que Dieu soit libre pour manifester sa bonté ; elle trouve bon que l'homme soit libre pour mériter sa béatitude. Elle approuve, elle ne saurait prouver.

Voilà, au fond, ce que pense S. Thomas. La vraie formule de cette théorie sera : nous n'aimons point nécessairement, nous aimons librement notre fin dernière, le souverain bien. Il ne resterait rien de la formule d'Aristote.

nem... homines invenerumt » (I-II, 94,3) ; — Liberté : « Homo per *rationem* determinat se ad volendum hoc vel illud » (I-II, 9, 6 ad 3).

Il y a chez S. Thomas les éléments d'une théorie parfaite de la liberté ; mais cette théorie n'est pas dégagée de la tradition péripatéticienne. Le Docteur angélique n'a pas su être assez original. Il a su du moins ajouter dans le détail au système du maître tous les correctifs nécessaires. On ne saurait assez admirer ce sens si ferme qui sait toujours s'arrêter dans la doctrine qu'il admire le plus, dès qu'elle est sur le point de devenir excessive.

Je ne puis mieux faire, pour louer cette sagesse, que de citer, pour finir, sa réponse aux problèmes de la prescience des actes libres et du concours divin.

« La contingence (la liberté) dans la volonté créée vient, non des causes intermédiaires (*ex causis mediis*) comme était la matière des anciens, mais de Dieu, qui règle en conséquence l'efficacité de sa volonté créatrice (*propter efficaciam divinæ voluntatis*) [1]. La toute-puissance divine ne saurait donc se contredire en entravant la liberté qu'elle a faite [2]. Aussi ne détermine-t-elle point la volonté créée à un seul objet [3] ; sa prémotion n'est que générique [4]. »

Voilà pour le concours, et voici pour la prescience.

« Considéré dans sa cause, le contingent est indéterminé, puisqu'une cause contingente est capable d'un double effet : donc *quiconque ne connaît un effet contingent que dans sa cause n'en a qu'une connaissance conjecturale*. Mais Dieu connaît tous les contingents, non seulement tels qu'ils sont en puissance dans leurs causes, mais encore tels que chacun d'eux est *en lui-même en acte*. Et quoique les contingents soient produits successivement, Dieu ne les connaît point successivement comme nous, mais à la fois, car sa connaissance se mesure à l'éternité, comme son être ; et son éternité, possédée tout entière à la fois, enveloppe l'universalité des temps : tout ce qui arrive dans le temps lui est donc éternellement présent » (I, 14, 13, c).

1. « Vult Deus quædam necessario et quædam contingenter ut sit ordo in rebus... Propterea contingentes causas ad eos effectu præparavit » (I, 19, 8).

2. « Deus movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit » (I, 83, 1).

3. « Non ad unum determinat » (I-II, 9, 4).

4. « Universali motione » (I-II, 9, 6 ad 3).

Ainsi pour Dieu le rapport de la volonté libre et de son effet reste ce qu'il était, contingent, impossible à *prévoir dans le temps*; mais Dieu, qui ne connaît point par antécédent et conséquent, qui ne prévoit pas, mais qui voit, enveloppe d'une connaissance *immédiate* les deux termes sans ôter la contingence de leur relation : c'est le mystère de l'existence et de la causalité divine. Cette causalité, dirait Kant, n'a point pour schème le temps ; nous dirons,nous : elle ne crée point entre la cause et l'effet les relations d'avant et d'après.

Quelle ampleur dans cette pensée, quelle largeur dans cette réponse ! Comme elle sait s'arrêter devant le mystère au point juste où une explication de plus le compromettrait ! Bannès flétrit la liberté par le contact d'une main trop rude ; Molina abaisse Dieu à nous pour nous faire comprendre son action ; S. Thomas sent que le langage humain doit affirmer les choses humaines et se taire devant les mystères divins. *Balbutiendo ut possumus,excelsa Dei resonamus.*

A. Ackermann.

LA PERCEPTION

ET LA PSYCHOLOGIE THOMISTE

(Suite)*

L'IDÉE D'ÊTRE ET LES NOTIONS QUI EN DÉRIVENT

Il serait long d'expliquer en ce moment par quel procédé particulier l'intelligence recueille dans la donnée sensible ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur, s'en fait un caractère intelligible, à l'aide duquel elle peut agir en conformité avec l'objet extérieur, et par conséquent le connaître. Cette théorie, qui interromprait ici le développement de notre sujet principal, sera examinée dans un autre article. Nous y verrons comment, avec ce caractère dérobé à la donnée sensible, l'intelligence se forme ce qu'on appelle dans l'Ecole l'espèce intelligible, c'est-à-dire cette détermination particulière qui lui permet de saisir les essences et les notions universelles [1].

Mais ces notions ne sont pas l'existence, l'être de la chose, et nous ne recherchons ici que la manière dont l'intellect perçoit l'existence. Il faut donc aller plus loin et plus profondément.

Ces notions ne sont pas l'être de la chose, mais elles sont des caractères de cet être, elles en expriment certains dégrés, ce qui fait qu'il est tel être et non tel autre. Elles ne peuvent être réalisées que par cet être même, qui n'est autre chose que le mode qui les fait actuelles. Ni l'essence, au sens le plus général, ne saurait exister sans l'être qu'elle détermine, ni l'être ne saurait exister d'une manière vague sans l'essence par laquelle il est précisé : je ne parle pas ici de l'être infini, précisé par son infinité même, et qui n'est

* V. *Annales* d'octobre.

1. Dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum » (*De verit.* 1. 2).

pas pour nous un objet de connaissance directe et naturelle.

Eh bien ! il en est de même dans l'intelligence. L'espèce intelligible qu'elle a conquise lui serait complètement inutile s'il n'y avait dans la faculté même une certaine vertu qui en fait le fond, et qui est la condition première de son activité [1]. C'est cette vertu qui, en s'exerçant, donne à la notion la réalité intelligible, c'est-à-dire qui en fait un acte s'appliquant à l'objet qui lui correspond, visant par là même et connaissant cet objet. Seulement cette vertu serait impuissante, isolée ; elle serait indéterminée, et rien ne peut être ni agir sans une détermination. Seule, l'espèce intelligible serait également impuissante ; elle resterait comme un cadre mort, attendant son emploi. Mais la vertu unie à l'espèce devient solidairement avec elle le principe de l'acte intelligible [2]. L'acte a ainsi une double origine ; il est constitué par deux principes : la vertu donnée par le Créateur, et l'espèce arrachée à la sensation ; l'une qui fonde l'opération, l'autre qui en détermine le caractère. C'est, dans une sphère différente, l'application de cette belle théorie de l'acte et de la puissance qui pénètre toute la philosophie d'Aristote et en fait la grandeur. De même qu'il y a dans les choses une essence et un être qui actualise cette essence, de même qu'il y a dans l'essence des corps une matière qui est puissance et une forme qui la détermine, de même il y a dans l'âme une faculté de connaître avide d'action et une espèce intelligible qui, en la déterminant, lui donne d'agir [3].

Mais ne voyez-vous pas que le parallélisme est parfait ? De même que dans la réalité l'être actualise l'essence, de même dans la pensée la vertu intelligible actualise la notion qui est conforme à l'essence. Si la notion intelligible représente l'essence, l'acte de la vertu intelligible sera donc la

1. « Oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere » (*Sum. theol.* I, 54. 4).

2. « Intelligens et intellectum prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere » (*De verit.* 8. 6).

3. « Sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem » (*Sum. theol.* I, 14, 4).

représentation toute naturelle de l'être[1]. Comme l'être pose la chose dans le monde réel, l'acte de l'intelligence la pose dans le monde intelligible. La ressemblance vivante étant, nous l'avons vu, le principe de la connaissance, de même que la notion intelligible est le principe qui fait connaître l'essence, de même l'acte de la vertu intelligible sera le principe qui en fait connaître l'existence. De sorte que l'objet est saisi dans son entier.

Le sens a aussi une vertu qui actualise l'espèce sensible, mais cette vertu est inférieure et imparfaite. Simple vertu de réaction, n'agissant qu'à la suite d'un mouvement organique, elle n'est en elle-même qu'une émotion subjective. Au contraire, la vertu intellectuelle par laquelle nous déclarons que la chose est, est précisément la ressemblance de la vertu par laquelle la chose existe, et son opération est la ressemblance de l'existence.

Ainsi l'intelligence perçoit l'existence des choses, parce que, déterminée par certaines données qu'elle emprunte aux sens et qui lui en représentent l'essence, elle met en acte une vertu par lesquelles elle les affirme de même qu'en réalité elles sont.

Voila comment il est vrai à la fois que l'intelligence n'a que des connaissances tirées des sens, et que cependant elle a une valeur propre et donne origine à des notions supérieures que les sens n'atteignent pas[2]. L'intelligence n'a aucune notion déterminée qu'à l'aide des sens ; ceux-ci lui fournissent tous les objets de la pensée. Mais l'intelligence a son acte qui relève de sa vertu propre, l'acte par lequel elle constate ces notions tirées des sens et les affirme comme des réalités objectives. Cet acte est précisément la similitude de cette chose que les sens n'atteignent pas, à savoir l'existence de l'objet ; et par là même il vise cette existence, il en est la connaissance, et devient le germe de toutes les notions qui en dérivent.

1. « Intelligere se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu ».

2. « In re apprehensa per sensum, multa cognoscit intellectus quæ sensus percipere non potest » (*Sum. theol.* I, 78. 4).

Et cependant, si les sens n'atteignent point par eux-mêmes à l'existence de l'objet, il faut dire, pour être rigoureusement exact, que la notion de l'existence est, elle aussi, une donnée d'origine sensible, et abstraite de données sensibles [1]. Elle est d'origine sensible, en ce sens qu'elle est perçue dans un objet sensible proposé par les sens. Supprimez la donnée offerte par la sensation, l'intelligence n'agit pas, et la notion de l'existence ne se produit pas. Quand elle est produite, elle se produit non pas comme une idée en l'air, mais comme perçue dans un objet matériel et comprise dans la donnée que les sens apportent de cet objet [2]. Cette donnée, en effet, est quelque chose d'actuel et de réel, elle existe, et l'objet avec lequel elle nous met en rapport existe. Le sens ne saisit pas, sans doute, cette circonstance de la donnée, mais l'intelligence la saisit. Le sens informe donc, en définitive, l'intelligence de choses qu'il ne pénètre pas lui-même, semblable à un messager porteur d'une lettre dont il ignore le contenu.

Ainsi toutes nos connaissances viennent des sens, parce que l'intellect n'agit que sur des données sensibles et ne voit que ce qui est présenté dans ces données ; mais l'intelligence voit dans ces données bien des choses que les sens n'y auraient pas vues. Il est difficile, croyons-nous, d'établir une distinction plus nette entre l'intelligence et les sens, et en même temps un rapprochement plus intime. Les deux facultés se compénètrent comme l'âme et le corps se compénètrent. Il n'est rien dans la perception humaine qui ne soit à la fois intellectuel et sensible, comme il n'est point dans l'être vivant une seule fonction qui ne tienne à la fois du corps et de l'âme, bien que l'un et l'autre de ces principes ait sa vertu propre et distincte. Cette théorie fait largement place à toutes les expériences de la physiologie ; elle explique facilement tous les faits qui attestent l'intime dépendance de la pensée et des organes. En même temps

1. « Quædam vero sunt quæ possunt etiam abstrahi a materia sensibili sicut unum, ens, actus » (*Sum. theol.* I. 85.1.)

2. « Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse » (*Comment. de anima*, 3.13.)

elle réserve tous les droits du spiritualisme, car, dans la notion d'être et dans celles qui en dérivent, toutes les vérités supérieures sont contenues. Admirable éclectisme, puissante synthèse, qui ne résulte pas du rapprochement d'opinions empruntées à différentes écoles, mais qui consiste dans une vue supérieure expliquant et conciliant tout ce que ces écoles ont vu de juste et de bon.

Malheureusement, cette doctrine est souvent mal comprise. Pour être saisie, elle demande une étude attentive qui lui est rarement accordée. J'entendais récemment, au cours d'une thèse brillamment soutenue par un des membres les plus jeunes mais aussi les plus distingués de la Société de S. Thomas, un éminent professeur de la Sorbonne opposer ce dilemme à la théorie scolastique : ou bien, disait-il, l'intelligence apporte quelque chose, et en ce cas toutes nos idées ne viennent pas des sens ; ou bien elle n'apporte que son activité, et vous ne pouvez expliquer l'origine des notions supérieures.

Le dilemme est pressant en apparence, nous voyons à cette heure qu'il est facile d'y échapper. L'illustre académicien avait oublié un troisième cas, celui où l'exercice de l'activité propre de l'intelligence serait précisément l'acte par lequel elle saisirait dans les objets sensibles une notion supérieure aux sens.

Telle a été, en effet, la pensée de S. Thomas, et il a eu soin de l'indiquer à plusieurs reprises. Il remarquait expressément que la connaissance sensible n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle [1]. Quelle est donc l'autre cause, puisque nous ne connaissons immédiatement que les objets sensibles ? Quelle peut-elle être, sinon la vertu propre de l'intellect, qui saisit dans ces objets ce que les sens ignorent et s'élève par là même aux notions transcendantes [2] ?

1. « Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit » (*Sum. theol.* I, 84,6).

2. « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne quod mens cognoscit sensus apprehendit, sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur » (*De mente*, 6).

De toutes les notions supra sensibles atteintes par l'intelligence, la première est certainement celle de l'être, qui n'est que la forme abstraite de la notion de l'existence. La notion d'être est l'objet propre de l'intelligence [1]. C'est la première donnée qui se présente à la pensée [2]. L'intellect voit tout ce qu'il voit sous la forme de l'être [3]. Sans l'être, il n'y a pas de connaissance possible [4]; toutes les autres connaissances sont fondées sur celle-là et ne sont que des développements de celle-là [5]. Elle est le commencement et la fin de la connaissance, et tout est compris sous elle [6].

Quelle est donc cette notion féconde, quelle est cette puissante lumière qui se lève sur l'horizon de l'intelligence, qui, à bien dire, est l'intelligence même ? Nous avons avancé plus haut que l'intelligence qui affirme les choses est une vertu semblable à celle par laquelle les choses sont. N'était-ce pas l'assimiler en quelque sorte à la vertu créatrice ? N'était-ce pas la diviniser ? Eh bien ! nous n'étions pas alors plus hardi que le Docteur angélique lui-même. Il n'hésite pas à l'affirmer : non seulement l'intelligence vient de Dieu, comme toute vertu vient du premier type et du premier être [7], mais elle est une image, affaiblie sans doute, mais enfin une image de l'intelligence divine [8]. C'est une partici-

1. « Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile » (*Sum. C. G.* 2, 98).

2. « Intellectus per prius apprehendit ipsum ens » (*Sum. theol.* I, 16, 4).

3. « Intellectus respicit objectum suum secundum communem rationem entis » (*Sum. theol.* I, 79, 7).

4. « Primum quod cadit in conceptione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu. « (*Comment. sup. Sent.* 2, 8, 1).

5. « Illud quod primo concipit intellectus quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur in additione ad ens » (*Ibid.* 2, 49, 1).

6. « Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit » (*Sum. theol.* I-II, 94, 2).

7. « Cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab *ipso* sit omnis virtus intelligendi » (*Sum. theol.* I, 105, 8).

8. « Cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit participata similitudo ipsius qui est primus intellectus » (*Sum. theol.* I, 12, 2).

pation naturelle de notre âme à cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde [1], de cette lumière qui comprend les raisons de toutes choses [2], qui les communique à l'ange [3], mais aussi qui en communique à l'homme un léger reflet dont il est tout illuminé [4], de sorte que l'on peut dire avec vérité que l'homme voit toutes choses dans les raisons éternelles [5].

Ici S. Thomas répète S. Augustin et S. Denys l'Aréopagite. Il répète aussi la première page de l'évangile de S. Jean, toute rayonnante des clartés du Verbe incarné. Aristote est tout étonné d'entrer dans cette pleine lumière et d'arriver, pour ainsi dire, logiquement à des hauteurs que son sublime maître avait à peine entrevues.

Demanderez-vous quelles sont ces raisons éternelles dans lesquelles l'intellect voit toutes choses? Je vous répondrai, avec l'Ange de l'École, que ce sont les principes généraux qui fondent toutes les sciences [6]. Ce sont ces principes que nous apporte la lumière naturelle de l'intelligence [7], parce qu'elle nous fait saisir dans les objets matériels les idées qui les constituent, c'est-à-dire l'idée d'être et les notions qui en dérivent [8]. La puissance d'atteindre à l'être est donc bien l'image de l'intelligence divine en nous. De même que Dieu, par son intelligence infinie, voit dans son être toutes les choses qu'il a créées, de même l'homme voit dans l'être tout ce qu'il lui est donné de voir.

1. « Ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis » (*Sum. theol.* I, 12, 11),

2. « Lumen intellectuale quod est in nobis, nil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ » (*Sum. theol.* I, 84, 5).

3. « Illuminantur angeli rationibus rerum » (S. Denys l'Aréop., *De nomin. divinis*, 5).

4. « Signatum est super nos lumen vultus tui, domine » (*Ps.* 4, 7).

5. « Necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis » (*Sum. theol.* I, 84, 5).

6. « Rationes seminales scientiæ sunt principia communia » (*De magistro*, 23).

7. « Lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita » (*Comment. in Metaph.* 1, 6).

8. « Quarumdam propositionum termini sunt tales quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum et alia quæ sunt entis in quantum est ens » (*Comment in Analyt. poster.* I, 5).

Et cependant, cette même notion qui nous approche de Dieu est abstraite, nous l'avons vu, de la donnée sensible où elle est engagée. Grandeur et bassesse à la fois, n'est-ce pas tout l'homme ?

Le positiviste voudrait que l'homme n'eût que la matière et les sens; sa psychologie humaine n'est, la plupart du temps, qu'une psychologie animale très bien faite. Le spiritualiste cartésien, dégoûté de cette boue, voudrait nous faire tout pensée et tout esprit. Chacun réfute facilement les excès de l'autre et ne donne lui-même qu'une psychologie pleine de lacunes. La doctrine que nous exposons concilie parfaitement ces deux tendances. Elle accorde à chacune d'elles tout ce qu'elle demande, avec faits à l'appui. Elle fait aussi parfaitement comprendre les assertions les plus diverses, les plus opposées en apparence du Prince de l'École : et cette nécessité de recourir toujours aux formes sensibles qui sont en nous l'origine première et la cause pour ainsi dire matérielle de la science [1]; et cette insuffisance du sens pour donner la vérité complète [2], et ce principe fondamental analogue à la lumière, qu'on ne voit pas tout seul, mais qui éclaire tout, qui doit faire jaillir son acte d'un contact intime avec la sensation, mais qui, une fois en possession de ses premiers éléments, s'élève infiniment au-dessus de la puissance sensitive. Le corps présenté aux sens est une donnée obscure qui émeut un moment et au-delà de laquelle il n'y a rien. Le corps vu par l'intelligence, dans la notion de l'être qu'elle y saisit, devient la source féconde des vérités immatérielles, universelles et nécessaires [3]. Les objets, sous cette lumière, deviennent comme autant d'étoiles qui brillent dans le ciel de la science et se renvoient l'une à l'autre leur clarté.

Il y a déjà longtemps que, en méditant sur la théorie de

1. « Ab illo principio, mediantibus formis rerum mutabilium et sensibilium a quibus scientiam colligimus » (*Sum. theol.* I, 84, 4).

2. « Datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expetenda, requiritur enim lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscimus » (*Sum. theol.* I, 84, 6).

3. « Cognoscit corpora cognitione immateriali, universali, necessaria » (*Sum. theol.* I, 84, 1).

S. Thomas, nous avions conçu l'idée qu'au fond de cette doctrine se cache une théorie objective de l'être. Plusieurs personnes, auxquelles nous avons fait part de notre pensée, n'ont pas manqué de la rapprocher de la théorie de l'être idéal imaginée par un illustre philosophe italien, Antonio Rosmini Serbati. Comme nous, Rosmini a pensé que l'intelligence n'a vraiment en propre que l'idée d'être, et qu'elle forme, en la joignant aux données sensibles spiritualisées, toutes les autres notions.

Rosmini, d'après son biographe, lisait continuellement S. Thomas et l'admirait profondément. Il est très possible que sa théorie lui ait été inspirée par les enseignements du Prince de l'Ecole, et la conformité de cette interprétation d'un si grand esprit avec notre propre interprétation ne peut manquer de nous inspirer la confiance que nous avons saisi la véritable pensée du Docteur angélique [1].

Il importe toutefois de remarquer que Rosmini s'écarte des vues exposées ci-dessus sur des points très importants, où il méconnaît évidemment le caractère fondamental de la théorie thomiste. Ainsi, contrairement à l'enseignement expresse du saint docteur, il fait de l'être une idée innée existant dans l'esprit préalablement à toute connaissance. Rien n'est plus contraire au caractère essentiellement objectif et positif du spiritualisme scolastique.

Cette idée innée d'être serait, d'après Rosmini, indéterminée : autre manière de voir en pleine opposition avec la philosophie scolastique. Comment une notion pourrait-elle être actuelle et être indéterminée ? L'idée d'être moins qu'aucune autre ne pourrait se comprendre toute seule, sinon à l'état abstrait, à l'état de notion réfléchie, que forme l'esprit en analysant son propre acte. L'être actuellement et

1. Dernièrement, quarante propositions extraites des ouvrages de Rosmini ont été condamnées à Rome ; mais aucune ne concerne directement sa théorie de l'être intelligible.

Il convient de remarquer que ces propositions sont presque toutes extraites des ouvrages posthumes de Rosmini. Si cet éminent penseur avait gardé toute sa vie certains ouvrages dans le secret du cabinet, ne serait-ce pas qu'il avait un sentiment au moins obscur de ce qu'ils laissaient à désirer ? Ses admirateurs lui ont rendu un bien mauvais service en publiant sans contrôle ce qu'il avait laissé dans ses cartons.

réellement connu ne peut être connu que dans telle chose qui a l'être parce qu'il n'existe actuellement que là. Que si Rosmini a voulu désigner par l'idée d'être indéterminée la faculté de connaître l'être, il a employé un langage tout à fait impropre, qui a trompé jusqu'à ses disciples, car ceux-ci maintiennent énergiquement que l'idée d'être préexiste en nous à la connaissance actuelle.

Rosmini avait trop étudié l'école allemande des premières années de ce siècle pour être entièrement fidèle à la scolastique. Il est surtout une chose qui lui a complètement échappé, c'est la grande théorie de l'acte et de la puissance, que nous rappelions plus haut, théorie fondamentale dans l'École, que l'on retrouve au fond de toutes ses solutions, et qui permet seule d'écarter complètement les difficultés auxquelles la philosophie moderne cherche en vain à échapper à l'aide des idées innées et des concepts *à priori*.

Nous devions présenter ces observations, non pour le facile plaisir de nous prononcer contre une école aujourd'hui fortement atteinte dans son prestige, mais pour mieux préciser le caractère et la portée de la théorie que nous exposons.

Comment définir l'intelligence, d'après les considérations qui précèdent? La meilleure définition serait, pensons-nous, celle-ci : l'intelligence est la faculté qui perçoit l'être dans les faits sensibles. On indiquerait par là, non sans doute toutes les fonctions de l'intelligence, ni même ses fonctions les plus évidentes, mais son opération fondamentale, celle qui est le point de départ et la raison première de toutes les autres. C'est dans la vue du fait sensible existant que l'intelligence puise l'idée d'être, c'est de là qu'elle s'étend progressivement à tout ce qui a l'être, de sorte que l'être est, comme l'a dit un scolastique des plus récents et des plus éminents, l'objet formel de l'intelligence [1], celui qu'elle considère d'abord et par rapport auquel elle envisage tous les objets [2].

1. R. P. Schiffini, *Pyschologia*, t. I, p. 460.
2. « Necessaria et contingentia cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri » (*Sum. theol.* I, 19, 2).

Cette manière de définir l'intelligence n'est pas étrangère à S. Thomas. Il dit souvent que l'intellect est la puissance de concevoir tout être[1], la faculté qui s'étend à l'être universel[2].

Les disciples de S. Thomas présentent plus volontiers l'intelligence comme la faculté de percevoir les essences et d'atteindre à l'universel. C'est un point de vue sur lequel le saint docteur appuie en effet d'une manière particulière. Il n'en pouvait être autrement au XIIIe siècle, où la question dominante était, comme nous l'avons relevé, la question des universaux.

Nous pensons qu'un tel point de vue ne suffit plus aujourd'hui. Les temps ont marché, l'esprit d'inquisition s'est développé sous toutes les formes. De nos jours, la question capitale est celle de l'origine de la connaissance. On pose des questions que nos pères avaient à peine soupçonnées. Est-ce un bien ? est-ce un mal ? Quoi qu'il en soit, il faut satisfaire ces tendances nouvelles, si l'on veut gagner à la cause de la philosophie traditionnelle les penseurs de notre époque.

On nous demande de tous côtés quelles sont ces essences que l'intelligence perçoit. On analyse tous nos concepts soi-disant essentiels, et on n'en trouve aucun à indiquer où l'intelligence mette quelque chose qui lui soit propre.

On demande comment l'intelligence peut n'être qu'une faculté d'abstraction et avoir cependant une valeur originale ; pourquoi la faculté qui perçoit les choses n'aurait pas aussi le don d'en distinguer les éléments constitutifs et de les considérer isolément.

On demande enfin comment l'esprit conçoit l'universel et le nécessaire, n'ayant sous les yeux que le particulier et le contingent.

Toutes ces questions peuvent paraître fort simples à ceux qui ont contracté l'habitude d'envisager les choses sous un

1. « Intellectus est vis passiva respectu totius universalis entis » (*Ibid.*)
2. « Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit aliud universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens ». (*Sum. theol.* I, 78, 1).

certain aspect, mais leur solution n'est nullement évidente pour les esprits qui ont été formés en dehors de l'École.

Pour répondre à ces questions, il nous a paru qu'il fallait creuser la doctrine, découvrir la racine même de l'intelligence, proposer non autre chose que ce que la philosophie traditionnelle propose, mais la raison profonde de ce qu'elle propose.

Cette raison, nous croyons l'avoir montré, est la capacité qu'a l'intellect de percevoir les choses comme existantes, de les considérer comme des êtres. Nous avons cherché à établir que cette capacité forme à l'intelligence un domaine spécial parce que les sens, qui lui présentent cependant l'objet, ne l'envisagent pas eux-mêmes de ce côté. Cet être perçu par l'intelligence est le fond même de l'essence, et nous donne occasion de concevoir l'essence en groupant pour la caractériser les phénomènes sensibles ; il rend possible et naturelle la considération des concepts pris à part avec leurs caractères typiques de nécessité et d'universalité. L'idée d'être est enfin l'origine de plusieurs des notions les plus importantes de l'intelligence. C'est un nouvel aspect de cette notion fondamentale qui mérite de nous arrêter quelques instants.

Rien ne peut donner une idée plus frappante de la puissance et de la fécondité de la notion qui vient de nous occuper que l'immensité des horizons qu'elle découvre. Il semble tout d'abord que ce n'est rien ; quand on a dit d'une chose qu'elle est, on ne s'en croit pas beaucoup plus instruit sur cette chose. Mais si nous nous appliquons à regarder cette notion de près, si nous considérons toutes les notions qui lui font cortège ou qui naissent de ses relations multiples, nous voyons s'ouvrir devant nous des espaces sans bornes. L'esprit humain est fait pour l'infini ; il n'aime pas sentir la limite. La limite est tellement loin, aux conséquences inépuisables de l'idée d'être, qu'on peut bien dire qu'il n'y en a pas, pas plus qu'à la puissance de Dieu qui donne l'être.

Il est d'abord une notion, aussi simple au premier aperçu

que féconde dans ses applications, qui est engendrée par l'idée d'être; c'est l'idée d'unité. Cette idée est inséparable de celle d'être : elle n'en est qu'un aspect. Celui qui conçoit l'être, l'existence objective, la conçoit nécessairement comme une ou plusieurs. Plusieurs, c'est encore l'unité, mais répétée et multipliée.

L'unité n'est pas autre chose que l'être en tant qu'il n'est pas divisé[1], en tant qu'il n'a reçu qu'une actualisation sous une seule détermination principale.

S. Thomas ne sépare jamais les deux notions. Il les classe toutes deux parmi les premières appréhensions de l'intellect dans les choses sensibles[2]. En saisissant l'existence d'une chose, nous saisissons son unité. L'unité est une propriété attachée à l'être, elle lui est pour ainsi dire essentielle : c'est la division qui est ajoutée.

Chaque chose est d'autant plus une qu'elle a plus d'être, autrement dit, qu'elle est plus parfaite[3]. L'être le plus inférieur est celui qui a le moins d'unité, dont l'existence est déterminée par des circonstances plus complexes et des caractères plus multipliés. L'inférieur est multiple dans la diversité de ses facultés, dans sa durée successive, jusque dans son essence, qui est composée. L'être supérieur a une unité plus grande dans une perfection plus complète. L'être premier et absolu a l'unité absolue dans la perfection absolue.

Comment un être peut-il être absolument un et vivre d'une vie féconde ? Nous l'ignorons, n'en ayant aucune expérience : nous ne connaissons la vie que par la succession variée de ses effets. Mais, en voyant le végétal supérieur au minéral, qui n'est qu'une agglomération, l'animal supérieur au végétal, qui a sans doute l'unité de direction, mais

1. « Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis ». — « Significat substantiam entis prout est indivisa » — « Esse cujuslibet rei consistit in indivisione » (*Sum. theol.* I, 11, 1).

2. « Primæ conceptiones intellectus quæ statim lumine intellectus cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas..., sicut ratio entis et unius et alia hujusmodi quæ statim intellectus apprehendit » (*De verit.* 11).

3. « Unumquodque sicut custodit suum esse ita custodit suam unitatem » (*Sum. theol.* I, 11, 1).

non cette unité plus profonde et plus complète de l'action interne, l'homme supérieur à l'animal dans la puissante unité de son être personnel, nous jugeons qu'il peut se trouver quelque part une unité plus complète encore, une unité qui n'ait rien à faire avec aucune multiplicité et qui cependant n'en soit que plus parfaite et plus haute. La raison s'empare de cette donnée, et prouve que cette unité absolue est la condition essentielle de l'être premier et parfait.

La notion de nombre dérive de celle d'unité : le nombre est une collection d'unités. En un sens, il est l'opposé de l'unité ; mais il la comprend comme son élément, son point de départ ; il se définit par elle [1]. Comme nous avons l'idée d'unité, nous avons l'idée de nombre dès que nous avons celle d'être. En constatant l'existence des choses, nous constatons que telle existence n'est pas telle autre [2]. De là les idées de pluralité et de nombre.

L'idée de nombre amène avec elle la connaissance d'une foule de propriétés qui lui sont essentielles. Pouvez-vous voir une pluralité, envisagée comme telle, sans voir qu'on lui peut ajouter ou retrancher, qu'on peut la diviser par groupes ou parties, que le tout est égal à la somme des parties, etc ? La fécondité de ces propriétés est telle, qu'elle n'est pas épuisée par cinquante siècles de travaux. Tous les jours on en découvre de nouvelles conséquences. On admire quelquefois cette propriété du nombre de pouvoir croître à l'infini : l'infinitude des conséquences qu'il enferme est plus merveilleuse encore. C'est un monde intelligible qui dépasse l'immensité des espaces célestes : vous aurez compté toutes les étoiles, vous n'aurez pas encore épuisé les nombres. Et cependant le nombre n'est qu'un des aspects de l'idée d'être.

Il n'y a que les notions intellectuelles pour avoir cette fécondité. La donnée sensible secoue en passant, et tout est dit. La donnée intellectuelle se prolonge en des perspectives

1. « Unum ponitur in definitione multitudinis » (*Sum. theol.* I, 11, 2).
2. « Primo cadit in intellectu ens, secundo quod hoc ens non est illud ens » (*Ibid.*).

infinies. Elle ne paraît rien d'abord, mais plus on la regarde, plus elle grandit, plus elle se diversifie. Elle a des hauteurs que nous ne saurions mesurer, des abîmes que nous ne saurions sonder. Plus la raison travaille, plus l'espace cultivé s'étend, plus l'espace encore obscur et confus paraît immense. Plus on sait, plus on voit qu'on n'atteint presque rien du savoir possible. Tous ceux qui se sont occupés d'approfondir une science rationnelle connaissent cette impression.

Ainsi le Dante, au paradis, vit au loin une petite lumière. Il ne pouvait se lasser de la contempler, et bientôt il y distingua un cercle de feu. Puis apparut un second cercle, puis un troisième. Ces trois cercles tournaient l'un dans l'autre avec la rapidité de la flamme. Puis il lui sembla que ces cercles grandissaient à l'infini et enfermaient le monde entier. Ainsi notre esprit saisit d'abord une simple idée. Il semble que ce ne soit rien qu'une addition insignifiante à la connaissance sensible ; mais, plus il regarde cette idée, plus elle s'étend, plus les aspects se multiplient, plus les vérités abondent, plus la science est inépuisable.

L'idée d'être nous donne encore l'idée de substance, cette idée si fondamentale que l'on voudrait bannir aujourd'hui de la philosophie, parce que certains penseurs, à force de raffiner sur l'abstraction, l'ont placée dans un lointain mystérieux et comme dans un monde à part. En réalité, rien de plus simple et de plus pratique. La notion de substance n'est que la notion de ce qui existe en soi. Nous avons déjà vu qu'une chose ne peut être pensée comme existante sans être posée en soi : c'est la penser comme substance. Il est impossible de se passer de cette notion. Dire qu'il n'y a que des phénomènes, c'est se contredire dans les termes. Si le phénomène existait seul, il aurait une existence à lui propre, il serait en soi, il serait substance. Un semblable aphorisme n'a donc aucun sens, ou il signifie que les faits ne reposent sur rien, ne sont que des apparences fugitives, des lueurs qui sortent du néant pour rentrer dans le néant. Il déguise sous une terminologie soi-disant scientifique une conception

dont l'absurdité apparaîtrait tout d'abord si elle était explicitement déclarée.

Entre la substance et le phénomène, il n'y a que la différence du mode d'être principal au mode d'être accessoire. La question n'est donc pas de savoir s'il y a des substances, mais bien si telle réalité est substance, ou n'est qu'un mode secondaire d'une substance. Aristote disait très justement que ce qui nous apparaît d'abord, c'est la substance. Ce n'est qu'ensuite, en réfléchissant sur l'objet vu, que nous en détachons le phénomène pour le considérer à part, bien qu'il ne puisse exister à part.

L'idée d'être donne aussi l'idée de relation. Sans doute, il se trouve des rapports entre les données sensibles, et le sens n'est pas sans avoir une impression de ces rapports; mais l'idée d'être seule nous permet de saisir les relations comme telles. La relation ne peut être conçue qu'entre choses considérées comme existantes. L'animal peut bien apprécier pratiquement une ressemblance ou une différence, c'est-à-dire agir de même vis-à-vis de choses semblables, il ne peut concevoir un rapport de similitude ou d'opposition. Il faudrait qu'il pût considérer les choses dans leur existence propre et indépendante; et nous savons qu'il ne le peut pas. S. Thomas indique très nettement ces deux manières d'apprécier les relations, l'une quant à la différence dans l'essence des choses, qui concerne l'intellect, l'autre quant à la diversité de l'impression produite, qui regarde le sens [1].

L'idée de temps est encore dérivée de l'idée d'être. L'animal a l'impression du temps, en ce sens que, habitué à une certaine succession de faits, il sent l'approche d'un fait qui revient à des périodes fixes; mais il n'a pas la notion du temps. Le temps implique l'idée d'être, car il n'est autre chose que la permanence de l'être ou de la succession des êtres. Ponr acquérir la notion véritable du temps, il faut voir des existences durer ou se succéder.

1. « Cognoscimus differentias albi et dulcis, non solum quantum ad quod quid est utriusque quod pertinet ad intellectum, sed etiam quantum ad diversam immutationem sensus » (*Comment. de anima*, 3, 3).

Si nous parcourions ainsi toutes les catégories, c'est-à-dire tous les genres fondamentaux entre lesquels se groupent nos connaissances, nous trouverions au fond de toutes l'idée d'être, parce qu'elles ne représentent que des modes d'être.

L'être envisagé, non plus en lui-même, mais dans ses rapports avec nos facultés, engendre encore de nouvelles idées, qui sont parmi les plus hautes et les plus fécondes que puisse concevoir l'esprit humain.

L'être, objet de l'intelligence, est appelé le vrai, la vérité. La vérité, considérée objectivement, n'est pas autre chose que l'être; c'est ce qui est en tant que nous le voyons être[1]. Subjectivement, c'est la conformité de la pensée à l'être[2]. Posséder la vérité, c'est percevoir la chose telle qu'elle est en elle-même, et d'abord dans son existence de fait, qui est une première vérité. Constater l'existence, n'est-ce pas, en effet, constater une vérité fondamentale? Que me servirait de parcourir le monde immense des possibles, de savoir tout ce qui peut être, si je ne pouvais savoir ce qui est réellement? Ce pourrait être un rêve gigantesque ou sublime; mais ce rêve ne satisferait pas l'intelligence. L'intelligence veut en définitive arriver à savoir ce qui est. Quand elle aura conçu toutes les possibilités naturelles, toutes les essences imaginables, elle voudra savoir si quelqu'une a été produite en fait; elle ne le pourra pas sans percevoir au moins quelque faible existence qui permette à la pensée de prendre pied dans le monde actuel et apprécier dans quelle mesure le possible a été réalisé.

Bien plus, d'où nous viendrait l'idée même du possible, si nous n'avions connu quelque existence? Le possible n'est qu'un état de l'être; il ne s'apprécie que par rapport à l'être. C'est de l'être atténué, ou mieux, de l'être en puissance. Pour concevoir le possible, il faut donc l'idée d'être, et l'idée d'être nous vient de la perception des existences.

Sans l'idée d'être, il n'y a donc aucune vérité, ni réelle,

1. « Verum est id quod est » (S. Augustin. *Soliloq.*, 2, 5).
2. « Veritas est adæquatio rei et intellectus » (*Sum. theol.*, I, 16, 1).

ni idéale. On ne peut savoir ce qu'est la vérité sans savoir ce qu'est l'être[1].

Non seulement l'intelligence veut savoir ce qui est, c'est-à-dire la vérité, mais elle jouit de cette connaissance, et cette jouissance est proportionnée aux choses connues. Connaître, en effet, est une manière d'être, et pour nous la principale. Connaître davantage, c'est vivre, c'est être davantage, vivre de la vie la plus parfaite, être de l'être le plus élevé. Aussi, plus nous connaissons par l'intelligence, plus nous approchons de la vraie béatitude, qui consiste dans la plénitude de l'être connu, possédé et aimé. Cette perfection de l'intelligence peut être réalisée de deux manières : ou par rapport à la multitude et à l'exactitude des connaissances, ou par rapport à la grandeur et à la perfection de l'objet connu. La première manière concerne plutôt l'existence et les déterminations des choses ; la seconde concerne surtout l'élévation de leur essence. Dans le premier cas, nous éprouvons le plaisir de la science ; le second cas nous offre un sentiment nouveau, celui de la beauté. La jouissance du beau consiste précisément en ce que l'objet considéré nous élève au-dessus de l'infériorité de nos pensées ordinaires. Nous trouvons un objet beau quand il se manifeste à nous avec une perfection que nous n'avons pas l'habitude de rencontrer. En contemplant cet objet, nous accroissons la perfection de notre être intellectuel ; nous en sommes heureux, et ce bonheur s'épanouit dans notre admiration.

Le beau, c'est donc encore l'être, mais l'être dans un degré supérieur. Nous croyons que toutes les définitions du beau peuvent se ramener à celle-là, et que celle-là comprend des beautés qui échappent aux définitions ordinaires. On définit souvent le beau par l'unité dans la variété. Ce sont, en effet, les conditions sous lesquelles il nous apparaît le plus souvent. Ces conditions ont précisément pour but de réaliser une perfection plus grande. Nous avons déjà vu que plus une chose est une, plus elle est parfaite ; mais, dans le milieu inférieur où nous vivons, l'unité est

1. « Verum non potest apprehendi nisi apprehendatur ratio entis » (*Sum. theol.* I, 16, 8).

toujours un peu pauvre si elle n'est enrichie par une féconde variété.

Aussi l'unité dans la variété définit-elle surtout les beautés physiques. Ce caractère s'applique difficilement aux beautés purement intellectuelles. Voici, dans la Bible, une parole sublime, qui excitait l'admiration des païens eux-mêmes : « Dieu dit : que la lumière soit ; et la lumière fut. » Où est ici la variété ? Dieu, la lumière, l'acte créateur, tout est très simple, très homogène. Mais ces paroles sont la manifestation d'une immense puissance d'être ; c'est pourquoi elles sont des plus belles qui puissent être prononcées sur la terre.

Tout se ramène donc à l'être. Le beau, c'est encore l'être considéré dans un de ses inépuisables aspects. Nous dirions, en modifiant légèrement une définition de Platon, le grand philosophe de la beauté : « le beau, c'est la splendeur de l'être. »

Le bien, c'est aussi l'être, c'est l'être envisagé par rapport à la volonté [1]. La volonté conduit tout en nous ; c'est l'expression la plus vive de notre personnalité. Elle veut l'exercice de toutes nos facultés ; elle veut son propre exercice à elle-même. Mais là n'est pas son dernier but. Comme elle émerge du fond de l'être, elle n'est qu'un instrument de l'être ; tout ce qu'elle veut, elle le veut pour l'être. C'est d'abord l'être personnel qui veut, qui veut être, être davantage, être toujours autant qu'il peut être. Puis la volonté perfectionnée va plus loin. Comme elle se reconnaît une dépendance de l'être absolu, elle s'élève à vouloir cet être absolu ; elle le veut en lui-même, elle le veut pour lui-même, elle le veut plus qu'elle-même, parce qu'il est plus grand, plus parfait, plus réel qu'elle-même.

L'être ainsi voulu, c'est le bien [2]. Tout être est bon en tant qu'il est être [3]. Il n'y a pas d'être qui ne soit bon et dé-

1. « Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis quam non dicit ens » (*Sum. theol.* I, 51).

2. « Bonum aliquid est secundum quod est appetibile » (*Sum. theol.* I, 6, 1).

3. « Unumquodque est bonum in quantum habet esse » (*Sum. theol.* I, 6, 3).

sirable à sa place. Ce qu'il a d'être, il l'a reçu de Dieu, et Dieu, qui est le bien suprême, ne peut communiquer que la bonté.

L'idée d'être n'est pas seulement fertile en notions diverses selon la multitude de ses aspects et de ses applications, elle fournit encore, nous l'avons déjà indiqué, les principes les plus fondamentaux, c'est-à-dire les axiomes les plus généraux.

Nous savons que l'intelligence voit les choses dans leur fond. Elle les pénètre comme la lumière pénètre le cristal. D'où son nom, qui vient de deux mots latins, *intus legere*, lire à l'intérieur. Elle voit la chose telle qu'elle est en soi ; elle voit comment elle est constituée. Et comme cette chose lui apparaît indépendante de sa réalisation actuelle, pouvant être partout et toujours, elle affirme que cette constitution sera toujours la même partout où se retrouvera la chose. Cette affirmation, quand il s'agit des éléments intégrants, qu'on ne peut supprimer sans supprimer la chose, est une vérité nécessaire.

Mais l'être est aussi pénétré par l'intelligence; elle en saisit, comme pour toutes choses, les conditions essentielles. Et comme l'être s'étend à tout, les axiomes qu'elle en tire sont les plus fondamentaux et les plus universels.

Tel est le principe de contradiction. Ce principe n'est pas autre chose qu'une analyse spontanée de l'idée d'être. Cette idée paraît la plus simple de toutes, cependant on peut y distinguer un caractère nécessaire, son opposition au néant. L'être est par essence opposé au néant ; il est une victoire sur le néant. Le néant et l'être sont incompatibles ; ils s'excluent nécessairement. Le principe de contradiction est la proclamation de cette nécessité. Il est connu implicitement de quiconque connaît l'être. Pas n'est besoin de science : dites à l'enfant le moins instruit qu'une chose est et ensuite qu'elle n'est pas, il sentira aussitôt la contradiction et vous sommera de choisir entre les deux termes.

Le principe de contradiction est la base de toute science. Ce n'est pas qu'on puisse tout déduire de ce principe ; mais toutes les vérités le supposent. Comme l'idée d'être, dont il

n'est qu'un développement, il ne donne, s'il est isolé, qu'une affirmation stérile ; en contact avec les autres vérités, il les contrôle et les justifie toutes. Quelle déduction, quel axiome aurait quelque valeur, s'il n'était d'ailleurs certain qu'une chose ne peut à la fois être et ne pas être, qu'une proposition ne saurait à la fois être vraie et fausse ? Y a-t-il une réfutation plus absolue d'un mauvais raisonnement ou d'un sophisme que d'y faire éclater la contradiction ? L'erreur, comme l'iniquité, se ment à elle-même ; la contradiction lui est essentielle. Il n'est aucune proposition fausse qu'avec de la finesse et de l'habileté on ne puisse retourner contre son propre énoncé.

Un second principe issu de l'idée d'être est le principe d'identité : ce qui est, est. Ce principe exprime la face opposée au principe de contradiction. Il est tiré de la nature de l'être considérée en elle-même. Être est essentiellement une identité. Exister, c'est être soi-même ; et détruire une chose, c'est, en un sens, la séparer d'elle-même.

Le principe d'identité est le grand ressort de l'argumentation. Quand deux choses sont identiques à une troisième, elles sont nécessairement identiques entre elles. Il y a là un moyen de démontrer des identités qui n'apparaîtraient pas immédiatement. Beaucoup de scolastiques regardent le syllogisme comme une suite d'identités. S. Thomas lui-même s'est donné une certaine peine pour montrer dans toute proposition une identité. « Un homme *est* blanc signifie, dit-il, un homme *est* qui a la blancheur[1] » ; le sujet et le prédicat sont donc véritablement identiques à ce point de vue. Il convient cependant de remarquer qu'Aristole ne considérait pas cette sorte d'identité dans la théorie du syllogisme. Il s'appuyait plutôt sur le principe de convenance ou, si l'on veut, d'inclusion. Si C est à A, disait-il, et si A est à B, C est nécessairement à B. La forme est différente, au fond le principe est le même.

A ces principes spéculatifs, nous pouvons ajouter le premier principe pratique : il faut rechercher le bien et fuir le

1. « Intellectus dicit quod homo est albus id est habens albedinem » (*Sum. theol.* I, 85, 5).

mal. Puisque nous avons défini le bien par l'être, ce principe peut se formuler également : il faut rechercher l'être. Il ressort de la définition même du bien et de ce que l'être est par lui-même l'objet convenable à la volonté. Le non-être ne saurait être un but, la volonté ne peut y tendre. Tout le monde veut être, tout le monde recherche l'accroissement et le perfectionnement de son être ; mais il y a bien des méprises dans la manière de le chercher. L'âme, entourée d'une foule d'objets qui la sollicitent et douée de tendances diverses et multipliées, se trompe souvent sur l'ordre de ses tendances, et, en cherchant le développement exclusif de l'une, détruit les conditions essentielles du perfectionnement des autres. S. Thomas a admirablement démontré, dans la seconde partie de la *Somme théologique*, que le vrai bien de l'homme est celui qui satisfait et développe sa faculté principale, que cette faculté est l'intelligence, et qu'elle n'a toute sa perfection que par la connaissance et l'amour de son créateur.

Telle est l'immense portée de l'idée d'être. Elle fonde toute la connaissance supérieure, elle transforme le sensible en intelligible, elle rend possibles les vérités nécessaires et universelles. Comment donc reconnaître aux animaux la seule source où nous puissions la puiser, la perception de l'existence des choses ? Connaître la chose en soi, c'est toute l'intelligence ; connaître une chose comme existante, c'est la connaître dans ce qu'elle a de plus en soi. La chose en soi, c'est l'essence ; et, comme l'a très bien remarqué un excellent métaphysicien déjà cité, l'idée d'être est le premier et le plus essentiel prédicat de toute essence [1]. Quiconque peut dire ou penser : ceci est, connaît l'être [2] ; et avec l'être, il entre en possession du monde intelligible.

Comme la lumière, à laquelle on ne saurait se lasser de le comparer, l'être ne peut être saisi objectivement isolé. Il ne peut être conçu à part que sous la forme abstraite et

1. « Ratio entis est primum ac essentiale prædicatum quidditatis cujuscumque » (P. Schiffini, *Psychologia*, t. I, p. 465).

2. « Nullum est possibile judicium entis ratione ignorata » (*Arriaga Phil. perip.*, t. 4, 1, 2, q. 3, c. 4).

subjective ; mais, dès qu'il est saisi, il s'accompagne d'innombrables notions. Il est inépuisable dans la multitude des sujets auxquels il peut s'appliquer, inépuisable dans la foule des notions qu'il engendre, inépuisable dans les aspects qu'il suggère, inépuisable dans les conséquences qu'il développe. Tel que nous le connaissons, il n'est pas l'infini, mais il s'étend à l'infini.

Il ne faut pas s'en étonner : l'être, tel que nous le connaissons dans les faits, n'est possédé par eux que d'une manière contingente et limitée. Cependant la nature de l'être, *ratio essendi*, comme dit l'Ange de l'École, s'y trouve; et cette nature, nous pouvons bien dire qu'elle se trouve aussi en Dieu, bien que d'une manière plus haute, car Dieu existe vraiment et véritablement. Et puisqu'en Dieu l'existence est l'essence, cette nature de l'être représente en quelque manière la nature divine elle-même. En Dieu, elle est infinie ; il n'est pas merveilleux que, dans la créature même, elle apparaisse avec une potentialité indéfinie.

L'être est la participation la plus fondamentale que Dieu ait communiquée de sa perfection. C'est aussi l'idée la plus approchée que nous puissions avoir de l'essence divine. Quand Dieu même a voulu donner aux hommes une connaissance aussi exacte que possible de sa nature incommunicable, il leur a dit : « Je suis celui qui est : *Ego sum qui sum.* » S. Thomas déclare que le terme : *qui est*, est celui qui exprime le mieux l'excellence de la nature divine[1]. Etre simplement, être tout être, être par soi est ce qu'il y a de plus élevé et de plus parfait. De toutes les notions que l'intelligence peut atteindre, aucune n'est plus fondamentale, plus compréhensive et plus pure.

E. Domet de Vorges.

1. « Hoc nomen *qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum » (*Sum. theol.*, I, 13, 11).

L'IDÉE DE DIEU

DANS LES DIALOGUES PHILOSOPHIQUES DE VOLTAIRE ET DE M. RENAN

« Les esprits superficiels échappent seuls à l'obsession de ces problèmes. Ils se renferment dans une cave et nient le ciel. Ces gens là eussent dit à Colomb regardant l'horizon de la mer vers l'occident : Pauvre fou, tu vois bien qu'il n'y a rien au-delà ! »
RENAN, *Dialogues*, p. 148.

Un philosophe de l'Indoustan, raconte Voltaire dans son premier dialogue[1], traversait la ville de Cachemire. Il s'efforça de prouver à un des principaux habitants qu'il serait possible, à très peu de frais, de transformer complètement la ville. — On nous a déjà étalé ce beau paradoxe, répondit le citoyen. — Et qu'avez-vous fait ? — Nous nous sommes mis à rire, selon notre coutume, et n'avons rien examiné. — Oh bien ! reprit le philosophe, « riez moins, examinez davantage ! »

Que de fois on est tenté de redire à Voltaire ces mêmes paroles, et de le conjurer de ne pas esquiver les difficultés par des plaisanteries ! L'esprit est chose divine ; mais, comme on l'a dit, s'il est bon à tout, il ne suffit à rien. A lui seul, l'esprit ne fait point le philosophe, pas plus que le chimiste ou l'historien. La science, qu'il s'agisse d'une science morale ou d'une science physique, procède par analyse lente et laborieuse ; l'esprit est impatient et ne connaît pas de méthode ; c'est un météore qui brille quelques secondes, et souvent nous aveugle, ce n'est pas une lumière qui nous éclaire et nous guide.

Le rire est une arme puissante, terrible ; ce n'est pas un

1. *Les embellissements de la ville de Cachemire.*

instrument d'étude ou de découvertes. Consentez à réfléchir, à examiner attentivement, vous verrez que le ridicule est presque toujours dans la manière de comprendre ou de présenter les choses bien plus que dans les choses elles-mêmes.

Lors donc que M. Faguet affirme que Voltaire est superficiel parce qu'il est étroit, étroit parce qu'il est égoïste, incapable de dévoûment, incapable, par conséquent, de s'oublier et de s'éprendre d'amour passionné pour les idées [1], il semble que ce soit là de bien grands mots. Je dirais simplement : Voltaire fut superficiel parce qu'il eut infiniment d'esprit, et qu'à tout homme d'esprit on est obligé de répéter sans cesse : « Riez moins, examinez davantage ! »

I

Où j'abonde, au contraire, dans le sens de M. Faguet, c'est quand il représente Voltaire comme un bourgeois gentilhomme très spirituel, très impertinent, très intelligent, mais très bourgeois. Ce n'est pas seulement parce qu'il a vécu en Angleterre, étudié la philosophie de Locke, que Voltaire est *positiviste*, comme on dirait aujourd'hui ; c'est que son tempérament ne lui permet pas une conception plus élevée, plus esthétique de l'univers.

Voltaire, sans doute, admet une morale ; mais le bien et le mal ne sont, d'après lui, que « la santé ou la maladie de l'âme [2]», « ce qui est utile ou nuisible à la société [3]». Point de vue subjectif ou objectif, c'est toujours un point de vue *utilitaire*. Je ne conteste pas la légitimité de cet aspect des choses, je pense seulement qu'il ne faut pas s'y tenir exclusivement ; l'homme qui ne réussit à voir dans une fleur que des organes de fructification fait preuve d'un esprit bien étroit, de même celui qui ne voit dans la morale que l'utilité sociale, affaire, en somme, de police ou

1. *Dix-huitième siècle, Etudes littéraires* (Lecène et Oudin, 1890), p. 201, 198.
2. *Second entretien de Cu-Su et Kou.*
3. *Traité de métaph.* ch. IX.

d'hygiène, et non de conscience. Pour fonder quelque chose qui ressemble à une morale, il faut un sens plus délicat qui permette d'apprécier la valeur esthétique des actes ; ce sens paraît avoir manqué à Voltaire : « Comment saurons-nous » ce qui est juste ou injuste, si nous ne savons pas seu- » lement ce que c'est qu'une âme ? » — « Il y a bien de » la différence : nous ne connaissons rien du principe de la » pensée, mais nous connaissons très bien *notre intérêt.* » Il nous est sensible que *notre intérêt* est que nous soyons » justes envers les autres et que les autres le soient envers » nous, afin que tous puissent être sur ce tas de boue le » moins malheureux que faire se pourra, pendant le peu » de temps qui nous est donné par l'Être des êtres pour » végéter, sentir, penser [1]. »

Et cet Être des êtres, cet « architecte », cet « horloger », est-il possible d'être moins esthétique ! C'est pourtant à Voltaire que nous devons une belle parole attribuée à la nature : « Mon pauvre enfant, veux-tu que je te dise la vé- » rité ? C'est qu'on m'a donné un nom qui ne me convient » pas ; on m'appelle *nature*, et je suis tout *art* [2]. » Mais ce qui précède et ce qui suit ne peut laisser de doute sur la pensée de l'écrivain :

« *La nature* : Je suis le grand tout. Je n'en sais pas » davantage. Je ne suis pas mathématicienne ; et tout est » arrangé chez moi selon les lois mathématiques. Devine, » si tu peux, comment tout cela s'est fait.

» *Le philosophe* : Certainement, puisque ton grand tout » ne sait pas les mathématiques et que tes lois sont de la » plus profonde géométrie, il faut qu'il y ait un éternel » géomètre qui te dirige. »

Usage habile des lois de la géométrie et de la mécanique, Voltaire ne va pas au-delà :

« Quoi, s'écrie Birton, tout serait art, et la nature ne » serait que l'ouvrage d'un suprême artisan ! Serait-il pos- » sible ? Le sage Freind continua ainsi : Portez à présent » vos yeux sur vous-même ; examinez avec quel art éton-

1. *Dial. entre A, B, C*, 2e Entr.
2. *Dict. phil.* Art. *Nature*.

» nant, et jamais assez connu, tout y est construit en de-
» dans et en dehors pour tous vos usages et pour tous vos
« désirs... Depuis la racine des cheveux jusqu'aux orteils
» des pieds, tout est art, tout est préparation, moyen et
» fin [1]. » « Tout est ressort, levier, poulie, machine hy-
» draulique, laboratoire de chimie, depuis l'herbe jus-
» qu'au chêne, depuis la puce jusqu'à l'homme, depuis un
» grain de sable jusqu'à nos nuées [2]. »

Toujours, exclusivement, le point de vue utilitaire ; le Dieu de la chapelle de Ferney, ce n'est pas le divin *artiste*, c'est, dans le sens moderne du mot, le « suprême *artisan* [3] ».

II

C'est à la même disposition d'esprit qu'il faut attribuer l'argument utilitaire par excellence :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer [4].

Mais on ne doit voir là que l'expression paradoxale d'une idée qui, après tout, a sa valeur. Les vers qui précèdent :

Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester...

témoignent assez qu'il s'agit d'un *confirmatur* ; l'argument véritable repose sur d'autres considérations. C'est l'argument des *causes finales* ; Voltaire lui a donné cent formes diverses ; il y revient sans cesse [5]. Si la preuve n'eût pas existé, il l'aurait inventée ; on sent que l'idée de finalité le

1. *Dict. ph.* Art. *Nature*. — Cfr. 2e *dialogue d'Evhémère*.
2. *Histoire de Jenni*, ch. VIII. Voltaire, toutefois, emploie plusieurs fois l'expression d'artiste, sublime artiste, cfr. 3e *lettre de Memmius*.
3. *Les oreilles du Comte de Chesterfield*, ch. II, *Le philos. ignorant*, XIX.
4. *Epitre* à l'auteur du livre des trois imposteurs. — Cfr. fin de la 1re *homélie sur l'athéisme*.
5. *Elém. de philos. de Newton*, ch. I. — *Le philos. ignorant*, n° XV — 3e *lettre de Memmius à Ciceron* — 1re *Homélie sur l'athéisme* — *Dict. philos.* articles *Athée, Dieu, Causes finales*. — 1er *Entretien entre Lucrèce et Possidonius* (très remarquable). — 17e *Dialogue entre A, B, C*, — 1er *Entretien entre Cu-su et Kou*. — 2e *dial. d'Evhémère*, etc.

pénètre, le possède, et qu'il parle sous l'influence d'une conviction sincère.

« Si une horloge n'est pas faite pour montrer l'heure, » j'avouerai alors que les causes finales sont des chimères ; » il faut être forcené pour nier que les estomacs soient faits » pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre. » (*Dict. phil.* art. *cause finale*). Voilà la forme habituelle de la preuve : Voltaire, toutefois, l'a rajeunie (nous l'avons vu au paragraphe précédent) en l'exposant ainsi : « Il n'y a que de l'*art*, et la *nature* est une chimère [1]. »

Dans l'opuscule si intéressant : *Il faut prendre un parti*, ou, *du principe d'action*, l'argument revêt la forme de la preuve du premier moteur : tout est en mouvement, tout agit et tout réagit dans la nature ; la mort même est agissante. Quel est le principe de cette action universelle ? Il est unique, puisque les lois sont constantes et uniformes dans tout l'univers. « Certes, le chêne et le noisetier ne se sont » pas entendus pour naître et croître de la même façon, de » même que Mars et Saturne n'ont pas été d'intelligence » pour observer les mêmes lois. Il y a donc une intelligence » unique, universelle et puissante qui agit toujours par des » lois invariables (ch. I). » Ce principe est éternel, car « il ne » peut être produit du néant qui, n'étant rien, ne peut rien » produire ; dès qu'il existe quelque chose, il est démontré » que quelque chose est de toute éternité. Cette vérité sublime est devenue triviale. Tel a été de nos jours l'élancement de l'esprit humain, malgré les efforts que nos maîtres d'ignorance ont faits pendant tant de siècles pour » nous abrutir (ch. II). » Voltaire oublie que cinq siècles avant, S. Thomas d'Aquin, dont il a tant plaisanté, avait dit précisément la même chose : « Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc » est verum, etiam nunc nihil esset ; quia quod non est, » non incipit esse nisi per aliquid quod est. (*Sum. theol.* I, 2, 3) » Ce passage nous manifeste bien, d'ailleurs, le caractère et la tournure d'esprit de Voltaire, passant instantané-

1. *Les oreilles du Comte de Chesterfield*, ch. II.

ment de l'idée la plus élevée au sarcasme et à l'injure, trop souvent aussi aux plaisanteries les plus grossières.

La seconde forme de l'argument des causes finales que nous venons de résumer permet de prouver à la fois l'existence et l'unité de Dieu [1]. Il en est une troisième, plus abrégée mais plus frappante : « Nous sommes intelligents, » donc il y a une intelligence éternelle.... Il n'y a nul rap- » port des mouvements de la matière au sentiment, encore » moins à la pensée. Une éternité de tous les mouvements » possibles ne donnera jamais ni une sensation ni une idée ; » et qu'on me le pardonne, il faut avoir perdu le sens, ou » la bonne foi, pour dire que le seul mouvement de la ma- » tière fait des êtres sentans et pensans [2]. » « Je ne sais » si nous avons raisonné jusqu'ici bien ou mal, mais je sais » que nous avons raisonné et que nous sommes tous les trois » des êtres intelligens : or des êtres intelligens ne peuvent » avoir été formés par un être brut, aveugle, insensible... » L'intelligence de Newton venait donc d'une autre intelli- » gence [3]. »

III

Remarquons bien cette conclusion ; comparons-la avec le passage suivant : « Newton ne trouvait point de raisonne- » ment plus convaincant et plus beau en faveur de la divi- » nité que celui de Platon, qui fait dire à un de ses interlo- » cuteurs : Vous jugez que j'ai une âme intelligente parce » que vous apercevez de l'ordre dans mes paroles et dans » mes actions : jugez donc, en voyant l'ordre de ce monde, » qu'il y a une âme souverainement intelligente [4]. » « Une âme de l'univers entier...., une intelligence prodigieusement au-dessus de la nôtre....., dans le grand tout une grande intelligence » [5], on ne tirera jamais davantage de

1. *Le philos. ignorant*, n° XXIII ; — 3e *lettre de Memmius*.
2. *Première homélie sur l'athéisme*. Cfr. *Dict. phil.* art. *Dieu*, sect. IV ; — *Traité de métaph.* ch. II, Réponse.
3. *Dial. entre A, B, C*, 17e entretien. Cfr. fin du 2e *dial. d'Evhémère*.
4. *Elém. de phil. de Newton*, ch. I.
5. 3e *lettre de Memmius*.

l'argument des causes finales. Sans doute, Voltaire distingue nettement entre le « grand tout et son maître »[1]; il se défend de faire Dieu « l'universalité des choses »[2], comme Spinosa qu'il a si souvent réfuté[3], mais le Dieu de Voltaire, si grande soit sa puissance (nous verrons tout à l'heure qu'elle est limitée), si extraordinaire soit son intelligence, ne possède point le caractère propre, l'attribut essentiel de la Divinité, il n'est pas *infini* dans le vrai sens du mot.

Que la masse de l'humanité, autrefois et maintenant encore, n'arrive pas à prendre conscience de cette notion d'infini, que la Divinité soit pour elle une sorte de colosse aux facultés humaines, mais « prodigieusement » supérieures aux nôtres, je n'en disconviens pas. La connaissance un peu précise des notions premières métaphysiques est le partage du petit nombre, tout comme la connaissance des notions mathématiques tant soit peu relevées, ou même la sensibilité esthétique.

Voltaire n'était pas plus métaphysicien qu'artiste ; il ne perd pas une occasion de plaisanter sur la métaphysique et ses subtilités. C'est vrai, on a bien subtilisé en métaphysique ; mais, là comme partout, on doit se donner la peine de distinguer entre l'abus et l'usage : toute analyse rigoureuse des lois de la pensée sera subtile, mais on en peut dire autant d'une analyse chimique ou d'une préparation anatomique ; la nature, morale ou physique, est étonnamment complexe ; renoncer à une analyse subtile, c'est renoncer à la science et s'en tenir aux à-peu-près commodes de la connaissance pratique. Or, nous l'avons dit, Voltaire, en général, ne va guère au delà.

» Quand nous ne pouvons nous aider du compas des » mathématiques, ni du flambeau de l'expérience et de la » physique », écrivait-il dès 1734 (*Traité de métaphysique*, ch. III), « il est certain que nous ne pouvons faire

1. *Le principe d'action*, III.
2. *Tout en Dieu*.
3. *Le phil. ignorant*, XXIV.— *Tout en Dieu*. —3e *lettre de Memmius*. — 1re *Homélie sur l'athéisme*. — *Dict. phil.* article *Dieu*, sect. III.

» un seul pas.... Il y a des Hercules en fait de pensées, » mais au fond cette supériorité est fort peu de chose.... » Aucun premier ressort, aucun premier principe ne peut » être saisi par nous. (*Le philos. ignorant*, *I*,). » Et dans son dernier ouvrage : « C'est là, dit-il en parlant de » la « physique pratique », la science véritable fondée sur » l'expérience et sur la géométrie ... » « Je n'aime que la » philosophie d'usage : je préfère l'architecte qui me bâtit » une maison agréable et commode au mathématicien qui » carre une courbe à double courbure dont je n'ai que » faire. [1] » Et il faut voir comme il exécute en quelques mots Platon, Aristote ou Descartes ! C'était pourtant « des Hercules en fait de pensées », et ils méritaient d'être traités avec plus d'égards ; mais Voltaire ne sait pas apprécier ces beaux et nobles efforts de l'esprit s'obstinant à résoudre l'universelle énigme, cette lutte désintéressée, héroïque, de la pensée contre le mystère ; une seule chose le frappe : « l'es» prit humain a pris un essor nouveau ; chacun a étudié » la nature... ; on a inventé des machines utiles à la société, » ce qui est le vrai but de la philosophie [2]. » On ne peut être plus exclusif.

Voltaire, en somme, n'a pas abandonné la terminologie de la tradition platonicienne et chrétienne ; mais en réalité, fidèle disciple de Locke, il doit être regardé comme le précurseur de nos positivistes contemporains. Au lieu de parler d' « inconnaissable » il parle de « Dieu » ; au fond, c'est la même chose, Dieu n'étant pour lui que la « cause universelle » (Cfr. *Tout en Dieu*), sur la nature de laquelle on ne peut dire absolument rien, sinon qu'elle existe. C'est plus que n'accordent la majorité des positivistes, mais il est aisé de montrer que la thèse de Voltaire n'a que les apparences d'un juste milieu.

De quel droit, en effet, imposer une cause aux séries de phénomènes qui constituent l'univers, sinon parce que la pensée réclame pour tout une raison suffisante ? Or les diverses chaînes phénoménales doivent se rattacher à l'ab-

1. *Dialogues d'Evhémère*, 6e et 11e dial.
2. *Id.*, 7e dial.

solu, sous peine de se transformer en une suite de chaînons *indéfinie*, c'est-à-dire sans raison suffisante, chaque chaînon expliquant celui qui vient après, mais ne s'expliquant pas lui-même.

Or l'absolu, dans l'ordre de la qualité, c'est le parfait, l'infini. Voilà pourquoi il n'y a, pour la raison, de Dieu véritable qu'un Dieu parfait, infini.

Sans doute, l'infini reste pour notre faible esprit profondément mystérieux ; « nous pouvons plutôt dire de Dieu, enseigne S. Thomas, ce qu'il n'est pas que ce qu'il est » (*Sum. theol.* I, 1, 9, ad 3) ; mais il ne faut rien exagérer, et ne pas traiter comme non existante cette notion d'absolu, loi suprême de la pensée. Combien l'expression chrétienne *mystère* est plus exacte, plus philosophique que le mot *inconnaissable* ! Inconnaissable, c'est le zéro de la connaissance ; or, nous venons de le voir, nous n'en sommes pas là pour Dieu ; l'infinie perfection, l'absolu dans l'ordre de la qualité, cela dit quelque chose, certes, à notre esprit ; et quand nous affirmons que cette infinie perfection est la raison d'être de notre intelligence, de notre justice, etc., nous pouvons nous servir des formules anthropomorphiques : l'intelligence divine, la justice divine, etc., *sans que l'anthropomorphisme passe de la formule à la pensée.*

L'erreur de Voltaire a été de soutenir, après Locke, que toute idée vient des sens[1]. Ce ne sont pas les sens, évidemment, qui nous donnent la notion d'absolu, d'infini. Et quant à cette notion, Voltaire est tombé dans la confusion si fréquente de l'*infini* avec l'*indéfini*[2]. Il ne faut pas s'en étonner, le travail de l'esprit sur les données de l'expérience n'aboutissant en effet qu'à joindre les unes aux autres des qualités finies « sans voir jamais la fin du compte » ; or c'est là précisément l'*indéfini*. L'infini, nous le connaissons par un autre genre d'expérience, tout aussi légitime que l'expérience sensible : à savoir l'observation attentive, l'analyse délicate de la pensée. Le spectacle de

1. *Dict. phil.* art. *Dieu*.
2. *Traité de métaphysique* ch. III. — *Le principe d'action*, IV. — Dict. *phil.* art. *Infini*.

la nature, du ciel par exemple, avec ses milliers de mondes voguant dans l'espace immense, nous aide à prendre conscience de l'idée d'infini; mais cette idée, elle est en nous, au moins comme une faculté (Descartes l'a très bien expliqué) qui se développera à son heure. Beaucoup ne dépassent pas le degré de conscience qu'on appelle instinct du parfait, aspiration vers l'idéal; pour le petit nombre, je l'ai déjà dit, se réalise un mode supérieur de conscience qu'on peut nommer une idée, non point que son objet soit représenté d'une manière adéquate, mais il l'est d'une façon suffisamment claire pour le distinguer de tout ce qui n'est pas lui.

Quand Voltaire parle de cette raison que Dieu a donnée au Scythe comme à l'Egyptien et « qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires[1] », ou encore, de ces « opinions universelles » qui, « chez tous les peuples qui font usage de leur raison, paraissent empreintes par le maître de nos cœurs[2] », il est aussi *innéiste* que Descartes. D'ailleurs, il en faut prendre son parti : ou ne jamais atteindre le Dieu parfait, le Dieu véritable, ou admettre que, par une sorte de révélation naturelle, il nous a manifesté, grâce à cette idée d'absolu, d'infini, le caractère propre de sa nature. Voilà pourquoi, aux preuves aristotéliciennes de l'existence de Dieu, S. Thomas est forcé d'ajouter la preuve platonicienne et de s'élever des qualités variables et progressives des créatures jusqu'à l'Être parfait « verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maximè ens (*Sum. theol.* I, 2, 3). » Innéité de l'idée ou de l'instinct qui nous la fait concevoir, question secondaire ; l'important, c'est de se bien rendre compte que nous avons une notion réelle, si obscure soit-elle, de la divinité ; l'expression *mystère* est donc beaucoup plus exacte que le terme exagéré d'*inconnaissable*.

1. *Le phil. ignor.* XXXI.
2. *Homélie sur l'athéisme.*

IV

Ce n'est pas seulement parce qu'il mutile la pensée humaine et lui enlève son idée d'absolu, d'infini, que Voltaire rapetisse la divinité, c'est par suite de cet argument *a posteriori* : l'effet est trop imparfait pour que la cause soit parfaite ; le mal existe dans le monde, la puissance de Dieu a donc des limites. Et si l'on se récrie, « Dieu ne peut avoir » d'antagoniste qui l'arrête » répond-il : « mais comment me « prouverez-vous qu'il n'est pas circonscrit par sa propre « nature ? (*Dict. phil.* art. *Infini*). Impossible, en effet, dès qu'on ne considère plus la perfection comme l'essence même de la divinité. Mais nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

Le problème de l'existence du mal en ce monde a toujours hanté l'esprit de Voltaire ; c'est peut-être la seule question qu'il ait véritablement creusée ; il a fait preuve ainsi de plus de sensibilité et de sincérité que tant de philosophes qui réussissent à se payer de mots et à ne plus tenir compte des misères affreuses, révoltantes, qui les entourent.

Voltaire a peint des couleurs les plus sombres ce lugubre tableau de nos souffrances : «... La terre entière n'est » que l'empire de la destruction. La génération, la vie des animaux sont l'ouvrage d'une main si puissante et industrieuse » que la puissance de tous les rois et le génie de cent mille » Archimèdes ne pourraient pas dans toute l'éternité fabriquer l'aile d'une mouche. Mais à quoi sert tout cet artifice » divin qui brille dans la structure de ces milliards d'êtres » sensibles ? A les faire tous dévorer les uns par les autres. » Certes, si un homme avait fait un automate admirable, » marchant de lui-même et jouant de la flûte, et qu'il le » brisât le moment d'après, nous le prendrions pour un » grand génie devenu fou furieux. Le globe est couvert de » chefs-d'œuvre, mais de victimes ; ce n'est qu'un vaste » champ de carnage et d'infection.... L'homme est plus » malheureux que tous les animaux ensemble.... Exceptez-

» en quelques sages, la foule des hommes n'est qu'un as-
» semblage horrible de criminels infortunés et le globe ne
» contient que des cadavres[1]. »

« Comment un Dieu aurait-il pu former ce cloaque épou-
» vantable de misères et de forfaits ?... On aime mieux alors
» nier Dieu que de le blasphémer. Aussi avons-nous cent
» épicuriens contre un platonicien. Voilà les vraies raisons
» de l'athéisme, le reste est dispute de l'école[2]. » « Chaos
» indébrouillable, dit-il ailleurs, pour ceux qui cherchent de
» bonne foi ; c'est un jeu d'esprit pour ceux qui disputent ;
» ils sont des forçats qui jouent avec leur chaîne[3]. »

Et quelle réponse fera Voltaire à la formidable objection ? Il y a d'abord — et ce ne sont pas les plus mauvaises — les réponses pratiques : « Dans le système qui admet un
» Dieu, on n'a que des difficultés à surmonter ; et dans tous
» les autres systèmes, on a des absurdités à dévorer[4]. »
Puis, la solution de Candide : « Le travail éloigne de nous
» trois grands maux, l'ennui, le vice et le besoin... Travai-
» lons sans raisonner, c'est le seul moyen de rendre la vie
» supportable... ; il faut cultiver notre jardin. »

Mais l'esprit humain, la conscience humaine sont plus exigeants, et le travail même ne fait pas taire leurs réclamations.

« *Callicrate* : Non, ce monde-ci est trop misérable et
» trop affreux ; je voudrais savoir pourquoi tant de cala-
» mités et tant de bêtises.

» *Evhémère* : Et moi aussi. Il y a longtemps que j'y rêve
» *en cultivant mon jardin* à Syracuse.

» *Callicrate* : Eh bien ! qu'avez-vous rêvé ? [5]»

Dès 1764, Voltaire résumait ainsi son rêve :

« Il faut être bien puissant, bien fort, bien industrieux,
» pour avoir formé des lions qui dévorent des taureaux...,
» des araignées qui tendent des filets pour prendre des

1. *Les adorateurs*. Cfr. *Le désastre de Lisbonne*, etc, etc.
2. 3e *lettre de Memmius*, V.
3. *Dict. phil.* art. *Bien*.
4. *Elém. de phil. de Newton*, ch. I. — *Tr. de métaph.*, ch. II.
5. 1er *dial. d'Evhém.*

» mouches ; mais ce n'est pas être tout-puissant, infini-
» ment puissant. Si le grand Etre avait été infiniment puis-
» sant, il n'y a nulle raison pour laquelle il n'aurait pas fait
» les animaux sensibles infiniment heureux ; il ne l'a pas
» fait, donc il ne l'a pas pu.

» Toutes les sectes des philosophes ont échoué contre l'é-
» cueil du mal physique et moral. Il ne reste qu'à avouer
» que Dieu, ayant agi pour le mieux, n'a pu agir mieux.

» Cette nécessité tranche toutes les difficultés et finit toutes
» les disputes. Nous n'avons pas le front de dire : tout est
» bien, nous disons : tout est le moins mal qu'il se pouvait. »
(*Dict. phil.* art. *Puissance*)

En 1771, dans la troisième *lettre de Memmius* il disait : « Comment dois-je envisager Dieu ? Comme un père qui » n'a pu faire le bien de tous ses enfants.... Sa puissance » est très grande, mais qui nous dit qu'elle est infinie, quand » ses ouvrages nous montrent le contraire ? quand la seule » ressource qui nous reste pour le disculper, est d'avouer » que son pouvoir n'a pu triompher du mal physique et mo- » ral ? Certes, j'aime mieux l'adorer borné que méchant. »

« Il était donc nécessaire qu'il y eût du mal ? Oui, puis- » qu'il y en a. Tout ce qui existe est nécessaire, car quelle » raison y aurait-il de son existence ? » Ces lignes, écrites en 1772 (*Tout en Dieu*), sont comme la clef de la pensée de Voltaire, au moins sous sa dernière forme : ce n'est rien enlever à Dieu, au contraire, que d'affirmer qu'il ne peut faire l'absurde, par exemple, que les trois angles d'un triangle ne soient pas égaux à deux droits. Dieu n'est pas « extravagamment puissant » (2e *dial. d'Evhémère*, 1777). » Limiter de la sorte sa puissance, ce n'est pas la limiter, » c'est affirmer qu'elle est souverainement raisonnable. Or » il était probablement contradictoire que le mal n'entrât » pas dans le monde... Dieu n'a (donc) pu former l'univers » qu'aux conditions suivant lesquelles il existe .»

Est-ce bien sûr ? Dieu, en tous cas, ne pouvait-il pas ne point créer ? Voltaire nous a déjà répondu : Non, car « tout ce qui existe est *nécessaire*. »

V

Dieu n'est donc pas libre ? Mêmes hésitations au sujet de la liberté divine qu'au sujet de la toute-puissance ; l'esprit peu philosophique de Voltaire oscille sans cesse selon l'impression du moment et ne peut s'arrêter à une idée nette et déterminée. C'est qu'il n'en avait point, il faut le dire, sur la liberté elle-même. Dans sa 31e lettre au prince de Prusse (1737), il adopte une notion qui paraît exacte : « Le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas penser, » de se mouvoir ou de ne se mouvoir pas, conformément » au choix de son propre esprit. » L'essence de la liberté c'est, en effet, le *choix*. Mais, déjà dans cette définition, l'acte extérieur joue un grand rôle, et quelques lignes plus loin Voltaire déclare : « Quand on dit que nous ne sommes » pas libres quant à l'acte même de vouloir, cela ne fait » rien à notre liberté ; car la liberté consiste à *agir* ou à ne » pas agir, et non pas à vouloir et à ne pas vouloir. » C'est à cette dernière conception qu'il revient sans cesse : « Etre » libre, c'est *faire* ce qu'on veut, et non pas vouloir ce » qu'on veut[1]. » « Etre libre, je vous l'ai dit cent fois dans d'autres entretiens, c'est pouvoir (17e *Entr. entre A, B, C*). » Au fond, sans peut-être s'en rendre compte, Voltaire ne croit pas plus à Dieu qu'à la liberté : son Dieu n'est que la nature intelligente et sa liberté un déterminisme intellectuel. Le caractère d'un philosophe se retrouve toujours plus ou moins dans son système. Or Voltaire était pétri d'intelligence et d'esprit ; mais, comme l'a très bien dit Sainte-Beuve, il apparaît à ceux qui le connaissent à fond comme « un élément aveugle et brillant, un météore qui ne se conduit pas, plutôt qu'une personne humaine et morale[2]. » N'ayant guère fait en lui-même l'expérience de la liberté, il n'y a pas cru véritablement, et voilà pourquoi il a conclu au fatalisme absolu. Il est bien difficile de voir

1. *Dial. entre un brachmane et un jésuite*. — *Le principe d'action* VI, XII, XIII. — *Elém. phil. Newton*, IV-V et 4e *dial. d'Evh.*
2. *Causeries du lundi*, T. VII, p. 126.

autre chose dans le système exposé sous les titres *Il faut prendre un parti* et *Tout en Dieu* : il y a une « cause universelle », un « principe universel » dont toutes choses, matière ou idées, sont les « émanations éternelles ». Dieu fait tout, et il n'est pas non seulement un seul être mais un seul mode qui ne soit « l'effet immédiat de la cause universelle ». Cela peut à la rigueur s'expliquer ; mais Voltaire va plus loin : « Il y a dans l'homme et dans tout animal » un principe d'action comme dans toute machine ; et ce » premier moteur, ce premier ressort est nécessairement, » éternellement disposé par le maître, sans quoi tout serait » chaos, sans quoi il n'y aurait pas de monde. » — « Quel » est l'homme, s'écrie-t-il dans le *Traité de l'âme*, qui, dès » qu'il rentre en lui-même, ne sente qu'il est une marion- » nette de la Providence ? »

Nécessité et enchaînement des choses, c'est le titre même d'un dialogue ; chaîne éternelle, destin inévitable, ces mots reviennent très fréquemment. D'ailleurs, Voltaire ne s'en cache pas : « Je suis donc ramené, malgré moi, à cette » ancienne idée que je vois être à la base de tous les sys- » tèmes..., le fatalisme, la nécessité » (3e *lettre de Memmius*, X). Les apparences sont sauvées, parce que Voltaire continue à parler de la liberté de Dieu et de celle des hommes ; mais nous savons que pour lui, la liberté n'est que *le pouvoir physique d'agir* compatible avec la nécessité morale (cfr. 31e lettre au prince de Prusse) ; en réalité, point de liberté *morale*, ni en Dieu, ni en l'homme.

Mais si Dieu n'est plus la cause responsable du mal, puisqu'il n'est pas libre dans le vrai sens du mot, n'en est-il pas la cause réelle effective, puisqu'il fait tout et que tout vient de lui ? « Que le mal, répond Voltaire, vienne immé- » diatement ou médiatement de la première cause, cela » est parfaitement égal. Il n'y a que l'absurdité du mani- » chéisme qui sauve Dieu de l'imputation du mal ; mais » une absurdité ne prouve rien » (*Tout en Dieu*). Et il plaisante sur ceux qui distinguent entre ce que Dieu *veut* et ce qu'il *permet* : « J'aimerais autant qu'on me dît, lorsque les » rayons trop ardents du soleil ont aveuglé un enfant, que

» ce n'est pas le soleil qui lui a fait ce mal, mais qu'il a » permis que ses rayons lui crevassent les yeux » (*Les adorateurs*). Oui, si tout en ce monde est soumis à un mécanisme intelligent mais fatal, Voltaire a raison ; la distinction est puérile ; il en est tout autrement si l'on reconnaît la réalité de la vraie liberté morale en ce monde. Voltaire n'a-t-il pas dit lui-même, par une heureuse inconséquence : « Tout le physique d'une mauvaise action est » l'effet des lois générales imprimées par la main de Dieu » à la matière : tout le mal moral de l'action criminelle » est l'effet de la liberté dont l'homme abuse » (*Hist. de Jenny*, IX). Il faut bien mettre la cause du mal quelque part : ou en Dieu, ou dans la créature. La dernière alternative est impossible si dans la création tout est mécanique ; si au contraire il y a place en ce monde pour la liberté, on conçoit que Dieu ne puisse créer un être libre sans lui laisser sa sphère d'action *propre* et, dans un sens très reel, *indépendante* ; dès lors bien des événements sont permis et non voulus par Dieu.

Voltaire l'a senti : « Peut-être, insinue-t-il, la matière » a-t-elle été rebelle à l'intelligence qui en disposait les res- » sorts[1]. » C'est l'aveu inconscient de l'impossibilité, pour l'esprit humain, de rien comprendre au problème du mal s'il n'en cherche la solution du côte de la liberté créée. Supposons que Voltaire ait développé son « peut-être » : aurait-il attribue la liberte à la matière ? C'est difficile, si on s'arrête aux apparences ; mais la physique nous apprend que nous ne connaissons la matière que par rapport à notre sensibilité, nullement en elle-même. Les hypothèses des naturalistes modernes confirment d'autre part l'axiome de Leibniz : « Natura non facit saltus » ; elles nous montrent les êtres, séparés dans nos classifications d'une manière si tranchée, passant les uns aux autres par des transitions insensibles. La nature, aurait pu dire Voltaire, n'est-elle pas *une* dans son fond ? N'y a-t-il pas une force immense, intelligente, véritable âme du monde, qui produit les divers êtres comme

1. 8e *lettre de Memmius*, VII ; même pensée dans le *Désastre de Lisbonne*.

autant d'organes et de manifestations variées et progressives d'elle-même? Dès lors, est-il impossible que cette force consciente et libre ait été « rebelle » à la puissance créatrice et qu'il en soit résulté le monde tel que nous le voyons, avec ce mélange de splendeurs et de misères? Notre conscience morale ne nous révèle-t-elle point en chacun de nous une création continuée? La production de notre personnalité morale, de notre valeur morale, n'est-elle pas une œuvre à deux, où la créature coopère avec le Créateur, correspond à son action ou lui résiste, achève son œuvre ou la détériore et la gâte? Ce qui s'est passé, à l'origine, pour l'univers entier, ne pouvons-nous point le conjecturer par ce qui se passe dans notre petit monde intérieur? Notre humble histoire particulière n'est-elle pas comme un épisode du grand drame universel? Peut-être ; mais pour dire cela, il aurait fallu que Voltaire crût à la liberté morale, qu'il fît de l'homme autre chose qu'une « marionnette », du monde autre chose qu'une immense machine.

VI

C'est par des « lois générales » que Dieu gouverne le monde. « Dieu a commandé une fois et l'univers obéit toujours » (3e *dial. d'Evh.*; cfr. 5e *dial.*). La nature ne se préoccupe d'ailleurs que des espèces « et se soucie très peu des individus[1] ». Pourtant c'est l'individu (grâce au mécanisme de ces lois éternelles d'où résulte chez l'homme l'instinct moral, la conscience) qui entre en rapport direct, personnel avec Dieu.

Il y a, dit Voltaire, des théistes qui pensent que Dieu a fait le monde sans donner à l'homme les règles du bien et du mal ; ceux-là ont le nom de philosophes, mais c'est tout. « Il y a ceux qui croient que Dieu a donné à l'homme une » loi naturelle; il est certain que ceux-là ont une religion, » quoiqu'ils n'aient pas de culte extérieur » (*Dict. phil.* art. *Athée*, sect. II).

1. 11e *Entr. d'A. B. C. — L'homme aux quarante écus.*

Que devient la prière dans cette religion? « Dieu de tous » les globes et de tous les êtres », s'écrie le prédicateur du *Sermon des cinquante*, « la seule prière qui puisse vous » convenir est la seule soumission [1] ; car que demander » à celui qui a tout ordonné, tout enchaîné depuis l'origine » des choses ? »

Voltaire ne semble pas connaître d'autre forme de la prière que la demande mesquine et intéressée, ou encore la basse flatterie [2]. Que chez bien des individus et bien des peuples la prière se soit manifestée avec ces caractères inférieurs, c'est incontestable ; les progrès de l'humanité sont lents, surtout dans l'ordre moral ; c'est avec beaucoup de peine qu'elle passe de l'image à l'idée, et surtout de la superstition à la religion vraie. Si Voltaire avait admis le libre arbitre, il aurait compris que tout effort moral est une prière et toute prière un effort moral commencé. Prier, ce n'est en aucune manière solliciter les caprices ou flatter la vanité de la cause première, c'est reconnaître qu'on est une créature, qu'on n'a pas en soi la raison de son être ni du développement de son être et que la cause première doit coopérer avec nous à cette évolution morale qui nous achève, nous complète peu à peu [3]. Que la prière revête la forme de la demande ou de la louange, qu'on ait besoin de parler à Dieu et de lui parler comme à un maître, à un père, cela prouve qu'on prie comme on pense, non seulement avec la raison, mais avec tout son être, imagination, cœur et corps. Prétendre réformer sur ce point l'humanité, ce serait vouloir modifier une des grandes « lois générales » qui gouvernent le monde intellectuel : l'homme ne pense pas *sans images*. De ces images découlent nos anthropomorphismes de *langage* et *d'action* ; on ne saurait s'en dépouiller sans tomber dans un néant véritable de sentiments

1. « Prier, c'est se soumettre » *Dial. entre un brachmane et un jésuite*.
2. *Dict. phil.*, art. *Prière*. — *Les oreilles du Comte de Chesterfield*, ch. IV.
3. Voir sur la prière le beau chapitre de Ch. Sécrétan : *Le principe de la morale*, p. 341.

et de pensées. L'expression « se soumettre » n'est-elle pas, elle aussi, anthropomorphique ?

La coopération de l'homme avec Dieu par l'effort moral ou la prière est la réalisation même du plan divin, bien loin d'exiger de la divinité un changement capricieux, de supposer en Dieu l'inconstance ou la légéreté que met en avant l'objection banale ! Il y a là un malentendu ; de même, lorsqu'on affirme que Dieu ne peut intervenir dans les affaires d'ici-bas sans violer, bouleverser les lois de la nature (Cf. *Dict. phil.* art. *miracle*) ; car il ne s'agit nullement de les *bouleverser*, mais de les *diriger*, combiner, utiliser, comme le fait sans cesse la liberté humaine dans des limites incomparablement plus étroites.

Encore une fois, les négations de Voltaire reposent sur la négation fondamentale du libre arbitre proprement dit. La prière est inutile, l'intervention divine impossible, *parce que tout est nécessaire*. Dieu lui-même « est esclave de sa volonté, de sa sagesse, des propres lois qu'il a faites, de sa nature nécessaire ». Voltaire ne prend pas garde que la catégorie de *nécessité* ne nous apprend rien sur la nature divine ; Dieu est nécessairement ce qu'il est : cela ne nous dit point ce qu'il est, par exemple s'il est libre, oui ou non. Nous affirmons la liberté de Dieu en vertu du procédé intellectuel qui permet à Voltaire d'affirmer l'intelligence divine ; une cause mécanique et fatale ne peut produire un être libre, pas plus qu'un être intelligent ne peut avoir une cause aveugle et inconsciente.

Avec la soumission, Voltaire nous prêche l'espérance. En bon disciple de Locke, il commence par déclarer qu'on ne peut rien savoir de la nature de l'âme. « L'âme n'est qu'un » mot inventé pour exprimer faiblement et obscurément les » ressorts de notre vie » (3[e] *Dial. entre Cu-Su et Kou*). L'âme, répondrai-je, est ce quelque chose d'actif, un et identique, que nous manifeste une analyse tant soit peu attentive de la pensée. Comme Dieu, l'âme est donc mystérieuse, mais elle n'est point absolument inconnaissable. Ce caractère d'unité et d'identité de l'âme suffit pour que nous la distinguions de ce que nous appelons *matière* dans le lan-

gage courant. Or, ce qui n'est pas composé n'a pas à craindre la décomposition, et comme d'autre part, Voltaire l'admet [1], la pensée ne peut se ramener au mouvement, aux vibrations des molécules cérébrales, on ne saurait rien conclure de l'argument par comparaison : « Le bourdonnement » de cette abeille restera-t-il quand l'abeille ne sera plus ? » La végétation de cette plante subsiste-t-elle quand la » plante est déracinée ? » Aussi Voltaire revient-il toujours à la thèse spiritualiste, qu'il présente, bien entendu, sous forme dubitative : « Si dans l'animal raisonnable, appelé » homme, Dieu avait mis une étincelle invisible, impalpable, » un élément, quelque chose de plus intangible qu'un atome » d'élément, ce que les philosophes grecs appellent une » monade, si cette monade était indestructible, si c'était » elle qui pensât et qui sentît en nous, alors je ne vois plus » qu'il y ait de l'absurdité à dire : cette monade peut exister, » peut avoir des idées et du sentiment quand le corps dont » elle est l'âme sera détruit[2]. » Cette monade, c'est précisément le quelque chose ou plutôt le quelqu'un un et identique que nous manifeste, nous l'avons dit, l'analyse de la pensée.

« Quel parti nous reste-t-il donc à prendre? n'est-ce pas » celui que tous les sages de l'antiquité embrassèrent dans » les Indes, dans la Chaldée, dans l'Egypte, dans la Grèce, » dans Rome ? celui de croire que Dieu nous fera passer de cette malheureuse vie à une meilleure, qui sera » le développement de notre nature ? Car enfin, il est clair » que nous avons éprouvé déjà différentes sortes d'existences ; notre être pendant neuf mois fut très différent de » ce qu'il était auparavant ; l'enfance ne ressembla point à » l'embryon ; l'âge mûr n'eut rien de l'enfance : la mort peut » nous donner une manière différente d'exister..... Je ne » dirai pas que cela soit démontré; mais sans vouloir tromper » les hommes, on peut dire que nous avons autant de raison

1. *Homélie sur l'athéisme.*
2. 4e *dial. d'Evhémère* ; cfr. *les Adorateurs.* — *Dict. phil* ; art : *Dieu,* sect. IV et V, etc.

» de croire que de nier l'immortalité[1] ». Si l'on admet une morale vraiment désintéressée et l'obligation (sous le nom de devoir) du sacrifice de l'individu à l'espèce, il est, en effet, difficile d'affirmer davantage ; il n'y a plus qu'à se tourner vers Dieu, seul il peut donner le mot de l'énigme :

La nature est muette, on l'interroge en vain ;
On a besoin d'un Dieu qui parle au genre humain.
Il n'appartient qu'à lui d'expliquer son ouvrage,
De consoler le faible et d'éclairer le sage.
L'homme, au doute, à l'erreur, abandonné sans lui,
Cherche en vain des roseaux qui lui servent d'appui.
. . . .
Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ;
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion ;
Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison. [2]

(*A suivre*) M. HÉBERT.

1. *Homélie sur l'athéisme.*
2. *Le désastre de Lisbonne.*

REVUE DES LIVRES

Cours de théologie catholique. — Logique surnaturelle subjective, par M. le Chanoine Jules Didiot. Un vol. grand in-8°, 550 pages, 1891. — Paris, rue des Sts-Pères, 30 ; Lille, rue de Muyssard, 24.

M. le Chanoine Jules Didiot déclare dans la Préface de son livre (c'est le premier tome d'une théologie complète en français, et en très bon français) qu'il a écrit pour les théologiens d'abord, mais aussi et surtout pour ses élèves, enfin pour les laïques désireux de pousser leurs études au delà d'un catéchisme de persévérance ou de quelques lectures faites au hasard des circonstances. A ce dernier titre seulement j'ai droit d'en parler, mais ce titre aussi sera mon excuse, si j'en parle moins à propos qu'il ne conviendrait en matière aussi délicate et aussi sérieuse.

Au premier moment, je dois l'avouer, le titre m'a surpris, *Logique surnaturelle subjective* ; mais à mesure que j'avançais dans ma lecture il m'étonnait moins, et bientôt il m'a paru très propre à résumer tout ce que renferme ce volume de plus de 500 pages. Il aurait fallu, pour le remplacer par autre chose que par une indication banale et sans portée, quatre ou cinq lignes, qui dépassaient alors tout ce qu'un titre a jamais tenu de place sur la couverture et en tête d'un livre. La *Logique surnaturelle subjective* est partagée en trois grands *chapitres*. Chaque chapitre se divise en *articles*, et chacun de ces articles, à son tour, renferme un certain nombre de *théorèmes* : il y en a, en tout, pour cette fois, quatre-vingt-quatre. Nouvelle surprise, aucun des traités modernes de théologie que j'avais lus n'étant disposé suivant cette méthode. Je m'y suis fait rapidement, et j'y ai même trouvé cet avantage qu'au lieu de résumer mentalement, d'après une ancienne habitude, chaque chapitre ou chaque page l'une après l'autre, j'avais là, sous les yeux, un résumé tout préparé, le plus souvent d'une grande concision, toujours d'une parfaite clarté. En somme, ces théorèmes rem-

plissent la double fonction d'ouvrir la voie et de guider le voyageur, de préparer l'esprit à comprendre, et de condenser la substance de ce qui vient de lui être enseigné.

En règle avec le titre et la méthode, je voudrais dire, en peu de mots, quelles ont été mes impressions pendant et après une lecture attentive, car d'analyser un ouvrage aussi savant, aussi complet, il n'y fallait pas songer. Et d'abord j'ai vu enfin, et désormais je verrai toujours (cette impression me semble devoir être ineffaçable) la théologie, non pas comme on se la représente dans le monde, c'est-à-dire très grossièrement, très imparfaitement, mais telle qu'elle est, dans toute son étendue, dans toute sa grandeur, ajoutons sans crainte, dans toute sa beauté. Et toutefois l'auteur n'a rien exagéré, son esprit ne l'y porte nullement ; les limites tracées d'une main sûre m'auraient plutôt semblé, si je n'avais eu pleine confiance en mon guide, un peu plus étroites, sur certains points, que je ne m'y serais attendu. Un exemple entre mille de cette sage mesure qui consiste à éviter tout excès, à n'asseoir son jugement que sur des faits et des prémisses incontestables, à ne point l'étendre au delà des prémisses elles-mêmes, c'est tout ce que M. Didiot a écrit sur l'autorité des Livres divins dans leurs rapports avec l'autorité de l'Église, et plus particulièrement encore sur la version latine des Écritures connue sous le nom de *Vulgate*. Il serait difficile d'être à la fois plus sobre et plus complet : la question est envisagée sous tous ses aspects, et tout ce qui importe est dit, sans qu'on se soit égaré un seul instant dans des arguties périlleuses ou des minuties inutiles. Les conclusions satisfont pleinement l'esprit, fixé désormais sur la valeur, pour l'ensemble et les détails, d'une version qui est entre les mains de tous, mais dont bien peu savent exactement ce qu'il faut penser.

Il est des mots en apparence très simples, qui ont soulevé dès leur naissance et qui ne cessent d'entretenir d'ardentes controverses : au premier rang il faut placer ceux de *Gnose*, *Science*, *Philosophie*, et même celui de *Sagesse* : joignons-y la *Dialectique*. On est loin de s'entendre sur leur définition, sur les rapports que soutiennent les unes avec les autres les choses qu'ils expriment. C'est une des questions qui nous semblent avoir été, dans la *Logique surnaturelle subjective*, plus complètement développées et d'une manière plus satisfaisante. En dehors même de l'article spécial où il en a traité, l'auteur y est revenu à plusieurs reprises, chaque fois que l'occasion s'est offerte à

lui ; et nulle part ailleurs il n'a aussi bien appliqué, du moins il nous semble, cette qualité dominante de son esprit qu'on peut résumer en deux mots : mesure et sagacité.

On ne peut vivre habituellement dans le commerce d'un esprit juste et pénétrant, sans lui emprunter quelque peu de ses qualités. Ce sera, pour les étudiants et les laïques studieux, le premier fruit de cette *Logique*, si un faible effort largement récompensé ne les effraie pas. et s'ils consentent à l'étudier sérieusement. En même temps que leur jugement se fortifiera, leur mémoire se remplira de connaissances solides et variées, car la théologie a des rapports avec tout ce qui existe et tout ce qui peut être enseigné. Une foule d'objections qui flottent dans leur esprit où le vent du siècle les a portées, et qui les inquiètent vaguement, se dissiperont comme d'elles-mêmes, et ils rendront à d'autres le service de leur en faire voir la vanité. Par dessus tout, ils apprendront à mieux connaître et à mieux aimer l'Eglise, quand, ravis de la profondeur de ses enseignements, de la sagesse de ses décisions, ils s'habitueront à voir en elle, au point de vue purement humain, à plus forte raison au point de vue surnaturel, la plus haute Ecole de vérité. Des théologiens nous ne parlons pas ici : ils ne manqueront pas de dire ce qu'ils pensent de ce livre à la fois *ancien et nouveau, original et fidèle à tradition* : surtout ils le diront mieux que nous ne saurions faire. Quant à l'auteur, nous ne pouvons que l'encourager à persévérer dans son entreprise, pour le plus grand bien de tous, mais en particulier des jeunes gens qui ne seront jamais assez bien armés de méthode et de science solide pour les luttes à venir.

C. C.

Le Gérant : A. Roger

LA PERCEPTION

ET LA PSYCHOLOGIE THOMISTE

(Suite)*

X

De l'intellect agent et de la connaissance des essences.

Revenons maintenant sur cette question si intéressante, que nous avons dû laisser provisoirement de côté, à savoir : comment l'intelligence se procure les déterminations qui lui permettent d'envisager un objet ; autrement, comment elle acquiert les espèces intelligibles qui précisent son acte et font qu'il vise telle ou telle nature distincte.

Nous avons vu, dans l'article précédent, que ces déterminations viennent toutes des sens. Mais comment la donnée des sens peut-elle servir à déterminer l'activité intellectuelle, qui est d'une nature toute différente ? C'est la question posée par la théorie même que nous avons développée, et qui doit être maintenant résolue.

Quand nous avons étudié les relations de la vie et de la sensibilité, nous avons remarqué que la sensibilité est mise en jeu par l'intermédiaire de la vie. Il s'établit un conflit dans l'organe, entre la vie qui en règle la forme et les actions extérieures qui tendent à modifier cette forme. La vie troublée provoque la sensibilité, qui subit ainsi par accident la modification imposée à l'organe [1]. Mais là nous étions en présence de deux facultés de même nature, toutes deux liées à l'organisme, toutes deux matérielles et passives, reposant sur un sujet passif ; il n'était pas étonnant que l'une pût

* Voir *Annales* de novembre, p. 162.

1. « Sensus licet non patitur a sensibili passione proprie dictâ, patitur tamen per accidens », (*Comment. de An.* 3, 7).

agir sur l'autre. L'intellect, au contraire, est tout actif; il n'a point d'organe [1]; il repose sur l'âme seule en tant qu'elle dépasse le corps. Une telle faculté ne peut être atteinte ni directement ni indirectement. Elle ne peut rien subir d'une faculté inférieure. Rien de matériel, dit le Prince de l'École, ne peut agir sur une chose immatérielle [2]. Or l'intelligence est par essence immatérielle.

Cette immatérialité de l'intelligence ne résulte pas seulement de ce que son acte propre peut s'accomplir, comme nous l'avons vu, sans une impression spéciale : elle est écrite dans tout son développement.

Comment, s'il était matériel, l'esprit arriverait-il à connaître les choses immatérielles? Sans doute, il doit débuter par la connaissance des choses sensibles; mais bientôt il s'élève à des objets qui n'ont rien de matériel. Nous concevons la gloire, la sagesse, la bonté, dans une certaine mesure l'âme et Dieu même. Toutes ces notions sont bien au-dessus des corps. Et c'est un fait que plus nos idées s'élèvent, plus elles se dégagent de la matière, plus grande est leur puissance. Ce sont des idées immatérielles qui dirigent l'humanité; plus elles sont immatérielles, plus forte est leur influence, plus étendue est leur action.

Quelle n'est pas la puissance de ces motifs surnaturels qui font les chrétiens et les saints? Une portion de l'humanité, et la meilleure, passe dans la vie en méprisant la vie, dédaigne tout ce qui est sensible, met son bonheur à tendre vers un être qui ne se voit pas, qui ne s'entend pas, qui n'intéresse aucun de nos sens. Libre à vous, incroyants, de sourire, de traiter ces aspirations de mysticisme et de folie : il faut cependant que cette folie soit possible, puisqu'elle existe; et comment serait-elle possible, s'il n'y avait dans l'âme un coin où la matière n'atteint pas?

L'immatériel abonde dans les travaux des philosophes. Tout l'effort de certaines écoles est de tout ramener à l'idée pure. Elles regardent les images comme un piège, l'étendue

1. « De intellectu hoc accidere non potest cum organo careat » (*Ibid.*).
2. « Nil corporeum imprimere potest in rem incorpoream » (*Sum. theol.* I, 84, 6).

comme un embarras. Le triomphe du penseur est d'arriver à la définition abstraite, à celle où il n'y a plus rien de sensible, rien que l'être et des relations. Les positivistes s'indignent ; mais ils ont beau faire : ils ne peuvent éteindre dans les autres cette fureur d'abstraction. Que dis-je ? ils ne peuvent l'éteindre complètement en eux-mêmes. À chaque instant, malgré leurs protestations, on les prend en délit de formules abstraites. Tant est puissant l'instinct qui pousse toute intelligence humaine à l'immatériel !

Vous n'êtes ni un saint, ni un philosophe, vous êtes ce que l'on appelle aujourd'hui un homme pratique et positif ; pourrez-vous échapper à l'immatériel ? Mais non, vous y tenez encore par tout votre être. Vous avez l'ambition ou le désir de commander : besoin purement idéal. Vous aimez la gloire, vous voulez être partout nommé et vanté : la gloire est-elle quelque chose de corporel, quelque chose qui se voit ou se touche ? Vous vous attachez à des amis : l'amitié est un amour auquel le corps n'a point de part ; on aime des personnes dont le physique n'a rien d'attrayant, pour leur intelligence ou pour leur caractère ; on aime des personnes qu'on n'a jamais vues ; on aime par lettre ; on aime sur réputation. Creusez tous les grands mobiles de la vie sociale, vous les trouverez tous immatériels.

Les biens mêmes physiques, les jouissances du corps, la richesse, ne se développent que par des moyens immatériels. Ce magnifique accroissement de bien-être dont nous sommes témoins, ces raffinements d'élégance, ces prodiges de l'industrie, cette facilité des échanges et des communications, tout cela grandit et se perfectionne par l'application de règles immatérielles. Chose singulière, plus on ramène toutes données à des nombres et à des calculs, c'est-à-dire à des principes immatériels, plus l'industrie acquiert de puissance. Sortir de la matière, c'est, en définitive, le seul moyen de la dominer. Mais comment sortir de la matière, si l'esprit humain était matériel, s'il était corps ? On ne connaît que ce à quoi on est semblable. Si l'esprit était matière, il ne pourrait connaître que la matière. Au contraire, plus il s'éloigne de la matière, plus son énergie s'accroît, plus

ses connaissances acquièrent de netteté et d'étendue. Donc il n'est pas matériel.

S'il n'est point matériel, il n'est point passif, car c'est le propre du matériel de n'agir que poussé. Le minéral attend, pour sortir de sa place, une impulsion extérieure. La vie n'entre en action que sur une excitation venue du dehors : sans l'influence du soleil sur la terre humide, la graine ne pourrait germer. L'animal lui-même n'est pas au-dessus de cette loi : aucune action en lui qui ne soit provoquée par un objet du dehors et qui n'aboutisse à un objet du dehors. Si l'impulsion paraît quelquefois interne, elle n'en existe pas moins ; elle dépend alors de l'état du sang et des humeurs.

L'homme seul, au contraire, est vraiment actif : nous l'avons remarqué plus d'une fois ; seul il commence des actions qui n'ont, dans l'ordre créé, d'autre antécédent que son activité même. Il calcule, il prévoit, il délibère ; il rapproche les idées, il rappelle les souvenirs. Les dispositions physiques agissent sans doute, puisqu'il est aussi corps ; mais tout son mouvement ne vient pas d'elles ; la preuve en est qu'il les domine. Richelieu, exténué par un mal mortel, trouve encore des forces pour l'étude de vastes projets qui donneront deux siècles de grandeur à la France. Où sont les suggestions sensibles ? où est l'activité du sang qui expliquerait ce grand développement de vie cérébrale ? Tout cela n'est plus, ou plutôt, c'est l'âme qui le donne. Le corps n'en peut plus, ses ressorts ne veulent plus jouer ; mais l'âme, en vertu de sa propre puissance, le soulève et l'oblige à vivre.

Telle est la vie intellectuelle : immatérielle, active, vive comme la flamme, absolument différente de la vie purement sensible.

Comment donc s'établit la communication entre ces deux vies ? Comment l'intelligence reçoit-elle des sens des formes qui ne peuvent être que d'une nature tout autre ? Comment, sans être passive au sens propre, peut-elle être modifiée ? Pour éclairer cette difficulté, les scolastiques du XIII[e] siècle ont imaginé la théorie de l'intellect agent.

Cette théorie a été souvent mal comprise, surtout depuis que l'on a perdu l'habitude de la terminologie scolastique. Bien des gens s'imaginent aujourd'hui que le terme d' « intellect agent » désigne l'exercice de l'activité intellectuelle : c'est fausser absolument le sens de la doctrine primitive. Il importe de bien le constater, l'action de l'intellect agent n'est pas une action intellectuelle, ce n'est pas un acte de connaissance. Ce n'est ni la perception, ni la réflexion, ni l'abstraction logique, ni la généralisation, ni le raisonnement. C'est une action naturelle spontanée [1], antérieure à tous ces actes et qui les prépare ; c'est une action préalable à la connaissance, et en dehors de la sphère propre de la connaissance ; c'est une action dont l'unique but est de douer l'intellect des éléments nécessaires à son exercice. Ce n'est qu'après avoir été constitué par cette action qu'il émet son acte propre et qu'il connaît.

Essayons d'en faire comprendre la nature.

C'est un principe fondamental de la philosophie traditionnelle, que ce qui est en puissance ne peut de soi-même passer à l'acte. Or l'intellect, tel que nous l'avons décrit, n'est d'abord qu'en puissance. Nous naissons, en effet, sans aucune connaissance ; nous n'avons à ce premier moment que la faculté nue. En ce sens, notre intellect est passif ; non qu'il puisse subir l'action de quelque corps, ce qui plus haut a été déclaré impossible, mais parce qu'il est pure puissance et que cette puissance a besoin de recevoir un complément [2]. L'intellect, considéré à ce point de vue, était appelé par les anciens « intellect possible ».

Mais si l'intellect n'a pas en lui-même les déterminations ou formes dont il a besoin, si le sens, son seul fournissseur, ne peut les imprimer en lui, il n'y a qu'un moyen de résoudre le problème : c'est d'admettre qu'il les prend au sens.

1. « Intellectus possibilis secundum se consideratus semper est in ultima dispositione ad accipiendum speciem intelligibilem. Si ergo non sit impedimentum, statim ad præsentiam objectorum per experimentum acceptorum advenit ei species intelligibilis » (*Comment. in Phys.* 7, 6).

2. « Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid recipit illud ad quod erat in potentia...., et sic intelligere nostrum est pati » (*Sum. theol.* I, 79, 2).

Voilà l'intellect agent [1].

L'intellect pourrait-il donc agir alors qu'il n'est encore qu'en puissance? N'est-ce pas également un principe que rien ne peut agir qui ne soit actuellement en acte [2]? Sans doute; mais si l'intellect, au point de vue de ses opérations spécifiques, n'est encore qu'en puissance, à un autre point de vue il est déjà en acte, et dès lors il n'est pas incapable de tout mode d'activité.

On sait qu'un des principaux enseignements de la philosophie traditionnelle, celui qui la rapproche le plus de la physiologie contemporaine, c'est que l'âme n'est pas un individu parfait habitant un corps, comme le pensent les spiritualistes cartésiens, mais qu'elle est une essence incomplète unie avec ce corps de manière à ne former avec lui qu'un seul être individuel.

Tout être corporel est composé, suivant les scolastiques, d'une forme, ou essence, et d'une matière, confondues dans une même existence. Dans l'homme, ils enseignent que l'âme remplace l'essence du corps et en joue le rôle; mais ils ajoutent qu'elle le dépasse, qu'elle a une valeur propre et supérieure, par conséquent une existence qui peut être indépendante, de manière que l'homme est un être vraiment un, ayant à la fois des propriétés matérielles et des vertus spirituelles. Comme forme du corps, existant pour le compléter, l'âme dégage les facultés inférieures et sensitives, qui ne peuvent subsister que dans des conditions matérielles; comme dépassant le corps et existant pour son propre compte, elle produit les facultés immatérielles: l'intelligence et la volonté.

Ainsi l'âme humaine, bien qu'attachée à compléter un corps, a par elle-même un être actuel plus élevé que le corps et qui ne doit rien au corps; et dans cet être supérieur et actuel, l'intelligence existe comme propriété réelle et ac-

1. « Necesse est ut unus sit intellectus in quo possint omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis, et alius sit intellectus ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere actu » (*Comment. de an.* 3, 10.)

2. « Nihil autem potest operari nisi quod per se subsistit, non enim est operari nisi entis in actu » (*Sum. theol.* I, 75,2).

tuelle. Elle a donc deux modes de réalités, ce qui est d'ailleurs la condition de toute faculté : une réalité dans les actions qu'elle émet et par rapport auxquelles elle n'est d'abord qu'en puissance, et une réalité en tant que mode actuel du sujet actuel dans lequel elle réside. A ce dernier point de vue, elle est d'abord en acte, elle a un être actuel et elle peut le communiquer [1].

Il n'y a donc pas à s'étonner, qu'avant même d'agir de l'acte qui lui est propre, l'intelligence puisse s'appliquer les données du sens dont elle a besoin. De quoi s'agit-il, en effet ? Uniquement d'élever ces données sensibles au mode d'être intellectuel. Mais ce mode d'être est précisément le mode propre de l'intelligence, le mode dont elle existe comme propriété de l'âme : qui pourrait l'empêcher d'y faire participer les données mises en contact avec elle ?

Lors donc qu'une modification se produit dans la faculté sensitive humaine, cette modification prend nécessairement, au point de vue de son mode d'existence, le caractère d'un accident secondaire introduit dans l'être humain et reposant sur son essence par l'intermédiaire de la faculté. C'est de cette essence qu'il tient son être, selon la doctrine de S. Thomas, que nous avons indiquée plus haut. Mais l'essence de l'âme n'est pas composée de parties juxtaposées, elle ne se scinde pas ; elle est une chose simple en soi, multiple seulement en vertu. Puisqu'elle représente un sujet à la fois sensible et intelligent, elle ne donne pas seulement au phénomène qui lui est advenu l'être sensible, elle lui communique aussi l'être intellectuel, s'il y a en lui quelque chose de capable de ce mode d'être.

C'est ce qui se produit pour les images des sensations. Ces images renferment, comme nous l'avons remarqué ailleurs, certains éléments intelligibles [2]. Le sujet intelligent s'en empare ; il leur donne l'être intelligible, et les rend pro-

1. « Quarta conditio est quod sit in actu secundum suam substantiam, in quo differt ab intellectu possibili qui... est in actu solum secundum speciem susceptam » (*Comment. de an.* 3, 10).

2. « Phantasma non est intelligibile actu sed id quod ab eo abstractum est » (*De verit.* 9).

pres par là à déterminer l'intelligence [1]. L'intelligence s'applique ce qui est intellectuel, tout ce qu'on peut dire de la chose en écartant l'image. C'est la suite naturelle de l'union des facultés dans un même sujet [2].

Qu'on nous permette une comparaison grossière et fort superficielle, mais qui fera bien saisir notre pensée. Si on approche divers objets d'un feu bien allumé, ce feu, par le simple effet du rapprochement, s'empare de tout ce qu'il y a de combustible dans ces objets et leur communique la nature de la flamme. Ainsi, dans l'être humain, tout ce qui est mis en rapport avec l'intelligence et est capable d'intelligibilité en prend la nature. L'intelligence se trouve ainsi le terme normal de l'évolution des sensations. C'est là que toutes les images aboutissent [3]. Par la convenance intrinsèque des natures, elle y puise ce dont elle a besoin.

Il y a dans les corps, créés par la souveraine intelligence, un élément intelligible. Il y a dans la sensation même qui en apporte un reflet à nos sens un côté intelligible. Ce côté se rencontre dans l'âme avec la vertu intelligible. Par une sélection naturelle, cette vertu s'attache cet élément qui a pour elle une affinité particulière [4]. Il se trouve ainsi isolé, dégagé de sa gangue matérielle. Ainsi l'aimant, approché d'un amas de poussière, attire le fer et laisse le reste ; ainsi la plaque photographique, frappée par des rayons de toute couleur, ne reproduit que le dessin et laisse la couleur.

Que la propriété pour laquelle l'intellect est appelé agent tienne à son existence comme mode actuel de la substance, c'est ce qui est indiqué clairement par Aristote, quand il donne pour différence essentielle entre l'intellect possible et l'intellect agent le caractère de celui-ci d'exister substantiel-

1. « Intellectus agens facit intelligibilia esse actu, quæ prius erant in potentia » (*Comment. de an.* 3, 10).

2. « Secundum naturæ ordinem propter colligationem virium animæ in una essentia et animæ et corporis in uno esse compositi vires superiores et etiam corpus invicem in se influunt » (*De verit.* 26, 10).

3. « Intellectus est terminus omnium phantasmatum » (*Comment. de an.* 3, 12).

4. « Necessitas ponendi intellectum agentem fuit quia naturæ rerum materialium quas nos intelligimus non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles actu » (*Sum. theol.* I, 54, 1).

lement en acte, *substantia actu ens*[1]. Cela ne veut pas dire, comme le remarque très justement S. Thomas, que la faculté dont nous parlons soit identique à la substance de l'âme. Il faut entendre seulement que l'intellect attaché à la substance même de l'âme en partage l'existence actuelle. Par là même il est en acte, prêt à agir toutes les fois que l'occasion lui en est offerte[2].

Mais, dira-t-on, vous n'avez pas le droit de parler ici d'action ; la manière dont vous entendez l'intellect agent n'implique pas une action, mais une simple résultante du rapprochement des choses. Vous n'êtes donc point d'accord avec le Docteur angélique, qui attribue partout à l'intellect agent une puissance active et une action spéciale. Vous pouvez conserver les mêmes mots, mais votre théorie n'est pas la sienne.

Je répondrai à ce reproche, très grave pour certains esprits, par un texte du saint docteur qui reconnaît expressément que l'action de l'intellect agent n'est nullement semblable à celles que les forces naturelles exercent par un développement d'énergie[3]. En effet, nous n'avons conscience d'aucune action de ce genre, et le raisonnement ne nous oblige en aucune façon à admettre une opération proprement dite. Ce serait donc tout à fait gratuitement que les docteurs du XIII[e] siècle auraient supposé ici une action au sens ordinaire. Mais le Prince de l'École appelle souvent action la simple communication de l'être, de quelque manière qu'elle s'effectue. Ainsi il dit que l'âme est active et cause en tant qu'elle communique l'existence aux facultés, parce que ces facultés existent en elle et pour elle[4]. Il est bien certain cependant que ce n'est pas l'âme, c'est Dieu qui est la véritable cause

1. « Subjungit Aristoteles quod hic intellectus, scilicet agens, est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens... In duobus primis intellectus possibilis convenit cum agente, in tertio partim convenit partim differt, in quarto autem omnino differt agens a possibili » (*Cont. gent.* 2, 78).

2. « Cum sit in actu ejus substantia statim quantum in se est comitatur actio » (*Sum. theol.* I, 54, 1).

3. « Actio intellectus agentis non est ejusdemmodi cum actione formarum naturalium » (*De anima*, 6).

4. « Essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum » (*Sum. theol.* I, 77. 6).

efficiente de nos facultés. Je ne me suis donné ni la sensibilité, ni l'intelligence ; c'est un autre qui les a mises en moi. Si donc on dit que l'âme est la cause de ses facultés, ce ne peut être qu'en ce sens que l'existence de nos facultés dérive naturellement de l'existence de notre âme, *per naturalem resultantiam*. Il est bien permis, par conséquent, de dire que l'intellect agent est actif et cause en ce sens qu'il communique aux données le mode d'être qui lui est propre, bien que cette communication résulte naturellement de leur contact et non d'un développement d'énergie particulier.

On voit également qu'il n'est pas nécessaire d'admettre deux intellects réellement distincts [1], comme le font un grand nombre de scolastiques. Il y a deux faits distincts : le fait de l'entrée de la notion accueillie par l'intelligence et le fait de l'emploi de cette notion. Ces deux faits s'expliquent suffisamment par les deux états inhérents à toute faculté. Ce sont deux ordres de phénomènes fondés sur deux aspects d'une même chose. Nous pouvons donc nous contenter d'admettre dans la faculté une distinction virtuelle. Sous les deux classes d'effets, il y a une même nature, une même propriété intellectuelle; mais elle produit l'assimilation des notions en tant qu'elle est une réalité actuelle de l'âme ; elle les emploie en tant qu'elle est une puissance de connaître [2].

Il est vrai que S. Thomas appuie beaucoup sur la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible. Il va jusqu'à dire que c'est la seule distinction qu'il y ait lieu d'admettre dans l'intelligence. Cependant, dans une foule d'endroits, il parle de l'intellect agent en lui attribuant toutes les propriétés de l'intelligence en exercice. La lumière de l'intellect agent est la lumière naturelle de notre âme [3] ; c'est par l'intellect agent que nous connaissons les propositions néces-

1. « Intellectuum scilicet possibilis et agentis sunt duæ actiones, non tamen sequitur quod sit duplex intelligere » (*De anima*, 4).

2. « Diversificatur potentia intellectus agentis et possibilis quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam quæ facit objectum esse in actu et aliud potentiam passivam quæ movetur ab objecto in actu existente » (*Sum. theol.* I, 79. 7).

3. « Lumen intelligibile animæ nostræ connaturale sufficit ad faciendum lumen intellectus agentis » (*Cont. Gent.* 2. 77).

saires [1] ; c'est par lui que nous atteignons aux premiers principes [2] ; c'est par lui que nous jugeons de la vérité [3]. Toutes ces choses peuvent se dire également de l'intellect possible mis en acte. Bien plus, dans l'âme séparée, où il n'y a plus de notions à extraire des images sensibles, c'est par l'intellect agent, selon S. Thomas, que la connaissance s'opère [4]. Il est donc évident que, dans la pensée du Docteur angélique, l'intellect agent n'est pas autre chose que le fond même de la puissance de connaître et la source de toutes ses énergies.

S. Thomas nous le dit lui-même : rien n'empêche d'attribuer à la lumière naturelle de notre âme, c'est-à-dire à la faculté intellectuelle, l'action de l'intellect agent [5]. Le seul fait que cette lumière est indépendante de tout organe suffit pour qu'en la rencontrant l'image en soit illuminée, et que ce qu'il y a d'immatériel dans la notion sensible en soit séparé [6]. Le saint docteur remarque, il est vrai, dans un autre endroit, que l'immatérialité de l'intellect possible ne suffirait pas pour expliquer la formation des données intelligibles. C'est qu'en effet, outre l'immatérialité, il faut encore envisager l'actualité de la faculté ; et l'intellect possible, comme tel, n'a pas cette actualité, qu'il n'acquiert qu'en réalisant la puissance [7].

1. « Requiritur lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscimus » (*Sum. theol.*)

2. « Homo enim per lumen intellectus agentis statim cognoscit actu prima principia naturaliter cognita » (*Comment. de an.* 2, 11).

3. « Per intellectum agentem judicamus de veritate » (*De spir. creat.* 10).

4. « Per intellectum agentem virtutem habebit ad intelligendum » (*De anima*, 17).

5. « Nil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis » (*Cont. Gent.* 2. 17.)

6. « Hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non sit actus alicujus organi corporis per quod operetur sufficit ad hoc quod possit separari species intelligibiles a phantasmatibus » (*De spir. creat.* 10).

7. « Supposito agente bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam, sed si agens non preexistit nihil ad hoc faciet dispositio recipientis...; et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis » (*Sum. theol.* I, 79, 3).

Ainsi doit être expliqué, croyons-nous, cette fameuse théorie de l'intellect agent qui a donné tant de soucis aux scolastiques. On a compté, dit-on, 175 interprétations de cette théorie ; la nôtre est sans doute la 176me. Nous pensons que la plupart des commentateurs, ceux surtout du XVIe siècle, qui ont restauré une première fois le thomisme sans en avoir une tradition orale directe et intégrale, se sont égarés surtout parce qu'il n'ont pu imaginer que sous cette terminologie imposante se cachât un phénomène d'expérience très simple. La théorie de S. Thomas peut, en effet, se résumer, en dehors de toute formule d'école, dans quelques faits très connus et qui nous sont très familiers. C'est un fait que nous ne connaissons aucune chose concrète que par les images que nous en procure la sensation ; c'est un fait que ces images impliquent certaines conditions intelligibles ; c'est un fait enfin que la connaissance sensible et la connaissance intelligible sont étroitement liées dans le même sujet, de sorte que le même homme qui perçoit la donnée sensible est aussi capable d'y percevoir les conditions intelligibles. Voilà, en deux mots, toute la théorie de l'intellect agent. C'est un mécanisme extrêmement simple. C'est la fusion inévitable de deux choses faites l'une pour l'autre rapprochées dans le même sujet. Aussi S. Thomas n'hésite-t-il pas à dire que nous éprouvons à chaque instant notre puissance d'abstraction, voulant indiquer par là, non cette abstraction réfléchie qui crée les genres et les espèces logiques, et qui n'est en usage que dans la raison formée, mais ce fait très général, qu'il n'apparaît pas à nos sens une donnée sensible sans que nous y percevions quelque chose de supérieur aux sens.

Pourquoi donc cette terminologie un peu effrayante et que quelques-uns qualifieraient volontiers de barbare ? La situation de l'École au XIIIe siècle l'explique facilement.

Quand S. Thomas s'est adonné à la philosophie, il trouvait la doctrine d'Aristote déjà en possession d'un ascendant immense et, j'ajouterai, mérité : l'antiquité n'a certainement produit aucun génie plus profond qu'Aristote. La théorie de l'intellect agent avait été sommairement indiquée

dans les ouvrages de ce philosophe; peut-être avait-elle chez lui une signification quelque peu panthéiste. S. Thomas l'a complétée et l'a épurée; mais il n'a pas cru devoir changer des termes familiers à tous les docteurs. Les penseurs n'avaient pas alors cette manie, si répandue de nos jours, de forger chacun leurs termes d'après ce qu'il y a de plus particulier dans leurs vues, de sorte que, autant il y a d'écrivains, autant il y a de systèmes pour ainsi dire incommensurables l'un à l'autre. On étudiait modestement les problèmes tels qu'ils avaient été posés par les anciens et par les Pères, et la terminologie commune formait le point de ralliement aux opinions individuelles.

Dans toutes les sciences régulières on trouve ainsi des termes inventés ou détournés de leur usage ordinaire pour mettre en relief certains côtés importants des faits. Un mathématicien vous parlera d'un tore ou d'un ellipsoïde pour signifier des formes qui vous sont très familières sous d'autres noms, mais qu'il veut envisager au point de vue de certaines propriétés spéciales. Que s'il vous parle d'une sécante, ne croyez pas qu'elle coupe nécessairement une autre ligne, car le progrès de l'analyse a amené à considérer des sécantes qui ne coupent l'autre ligne qu'en des points imaginaires. Ainsi fait toute science régulière en se développant : ainsi ont fait les scolastiques. Ils voulaient désigner ce fait, que dans les choses sensibles il y a un élément dont l'intelligence s'empare : ils ont emprunté à Aristote le terme d' « intellect agent ». Ils ont voulu indiquer que le contact des images avec l'intelligence les élève et les transforme, ils ont employé ce terme d' « illuminer », tiré d'une comparaison d'Aristote lui-même et qui répond si bien au rôle que Platon et les Pères de l'Église après lui ont toujours assigné à l'intelligence.

Nous avons déjà vu que l'intelligence est lumière, qu'elle est une communication de la souveraine lumière intellectuelle [1]. C'est à l'intellect agent que convient surtout cette expression. L'intellect agent est la vraie lumière que Dieu

1. « Virtus quæ a supremo intellectu participatur » (*Sum. theol.* I, 79, 4).

nous a donnée pour dissiper la demi-obscurité de la connaissance sensible [1]. Comme la lumière physique, éclairant les corps, met en relief certaines propriétés qui sont perçues par les sens, de même l'intelligence illumine les images, c'est-à-dire que, en s'inclinant vers elles, elle met en évidence certaines données que la sensation ne saisit pas et qui deviennent le point de départ de sa propre action [2].

Toutes ces expressions sont dans la philosophie de l'École des expressions techniques, que les auteurs n'expliquaient pas autrement parce qu'elles répondaient à des idées familières aux savants du XIII[e] siècle. Si aujourd'hui leur véritable sens est si difficile à découvrir, c'est que nous ne connaissons qu'imparfaitement l'histoire de la philosophie traditionnelle.

Essayons maintenant de résoudre une question, suivant nous, beaucoup plus difficile : c'est d'indiquer avec précision ce que l'intelligence saisit dans l'image et ce qu'elle en laisse. Je n'ai jamais trouvé ce problème très approfondi dans l'École : c'est cependant un des points les plus délicats de la théorie péripatéticienne. On se borne généralement à proclamer que l'intelligence perçoit les essences. Mais quelles sont les essences immédiatement perçues ? On ne se met guère en peine de les indiquer. Il est manifeste que les données abstraites de l'image, en déterminant, comme nous l'avons marqué ailleurs, l'action propre de l'intellect, lui permettent de saisir l'être sous certaines formes que l'on peut dire essentielles. Quelles sont ces formes ? Je ne vois aucun auteur se risquer à les noter. Ceci a pourtant une grande importance. Si on ne s'explique clairement sur ce point, jamais on n'arrivera à mettre complètement en relief le rôle de l'intelligence, ni à dégager la doctrine traditionnelle de

1. « Proprium Dei est illuminare homines imprimendo in eis lumen naturale intellectus agentis, sed intellectus agens illuminat phantasmata sicut lumen a Deo impressum » (*De spirit. creat.* 10).

2. « Illuninantur quidem phantasmata quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur » (*Sum. theol.* I, 55, 1).

toute solidarité avec les systèmes qui ne voient dans l'intelligence que la sensation transformée.

Remarquons d'abord que ce n'est point la même image, formée dans la sensation, qui se trouverait ensuite transportée dans l'intelligence et deviendrait ainsi l'objet d'une faculté nouvelle [1]. Non, l'image reste la propriété du sens ; elle ne dépasse pas la sphère des facultés inférieures. Ainsi, nous voulons penser à la couleur : l'image colorée que nous avons devant les yeux reste toujours un fait sensible, et ne devient jamais ni le caractère ni le terme diréct d'une opération intellectuelle. Pour revenir à l'exemple qui nous a servi de point de départ, je vois un oranger : cet ensemble de couleurs, de figures, de parfums que provoque la présence de l'oranger, n'est qu'une manifestation sensible et ne sera jamais l'objet d'une connaissance plus élevée.

Quels sont donc les éléments intelligibles qui se trouvent dans l'image et que la faculté intellectuelle a le don de s'approprier ? Si on se reporte à ce que nous avons dit plus haut, on verra que, tout d'abord, c'est le fait de l'existence actuelle, non en ce sens que le phénomène sensible est actuellement senti, mais en ce sens que le fait est reconnu pour une chose qui existe, une réalité, un être. Mais nous avons dit qu'il faut des déterminations précises pour saisir l'être, qu'on ne peut le percevoir à l'état indéterminé : quelles sont donc les déterminations que nous procurera l'image sensible ?

Il y a d'abord les relations que comportent les faits sensibles. Un fait en précède un autre ; les faits se suivent et s'enchaînent dans un certain ordre ; ils ont rapport à nos organes et à des organes différents. Il y a là des conditions multiples et diverses qui nous paraissent suffire, avec les nombreuses applications de l'idée d'être, que nous avons étudiées, pour diversifier les êtres, et en donner à l'intelligence une notion plus ou moins profonde, mais bien caractérisée. Tel arbre que je touche est un arbre différent de celui que je ne fais que voir, tel rocher qui demeure éter-

1. « Per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod eadem numero forma quæ prius fuit in phantasmatibus postmodum fiat in intellectu possibili » (*Sum. theol.* I, 85, 1).

nellement en place est un être différent du cheval qui passe en galopant devant lui. Il y a ainsi dans les choses une foule de circonstances qui tiennent à leur nombre, à leur ordre, à leurs rapports, circonstances qui sont par elles-mêmes intelligibles dès qu'elles sont envisagées à la lumière de l'être.

Grâce à ces circonstances, l'intelligence perçoit l'être; elle le perçoit, non dans une idée qu'elle se forme [1], ou dans une image qui lui en serait offerte, mais dans sa réalité actuelle, [2] bien que sous ses caractères les plus généraux. Si, comme nous l'avons remarqué, l'être est ce qu'il y a de plus profond dans l'essence, on peut admettre que l'intelligence voit dans une certaine mesure l'essence des choses. Elle a ainsi un objet qui lui est propre et qui lui permet de se mettre en acte.

Est-ce tout? Nous n'oserions affirmer que l'élément intelligible est borné aux conditions que nous venons d'indiquer. Entre les notions marquées ci-dessus, qui sont certainement intelligibles, et les caractères purement individuels, que S. Thomas exclut absolument de l'acte de l'intelligence [3], il y a bien des données sur lesquelles nous avouons franchement notre incertitude. L'élément sensible et l'élément intelligible sont si étroitement mêlés dans les choses, qu'il est bien difficile d'en faire le départ de manière à échapper à toute critique. Personne ne conteste le caractère intelligible des relations et des catégories. D'autre part, dans l'école de S. Thomas nul ne doute de l'inintelligibilité des circonstances individuelles comme telles. La matière étant le principe d'individuation [4], ces principes s'effacent nécessairement dans ce qui est immatériel et intellectuel [5], et nous

1. « Species intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit nisi per reflexionem » (*De anima*, 2).

2. « Similitudo rei quæ est in intellectu est similitudo directa essentiæ ejus » (*De veritate*, 8, 7).

3. « Apprehendit naturam communem non apprehendo principia individuantia » (*Comment. de an.* 2, 12).

4. « Principium individuationis in rebus est materia individualis, intellectus autem noster intelligit abstrahendo ab hujusmodi materia » (*Sum. theol.* I, 7, 6, 1).

5. « Species intelligibilis intellectus nostri non potest esse similitudo principiorum individualium » (*Sum. theol.* I, 1, 4, 11).

avons montré plus haut que la manière même dont l'intellect exerce ses opérations donne à la notion qu'il se forme un caractère d'universalité [1]. Mais, entre ces deux extrêmes, que ferons-nous du caractère propre de l'image ? Si nous refusons à l'intelligence de le saisir, ne lui refusons-nous pas la connaissance d'un caractère vraiment essentiel ? Si nous le lui accordons, quelle différence établir entre ce caractère de l'image et la formalité propre sous laquelle elle apparaît au sens ? Comment définir le rouge autrement que par la sensation du rouge ? La distinction essentielle de l'intelligence et de la sensation peut se trouver compromise.

Heureusement, il n'est pas indispensable de résoudre cette question. Nous en avons dit assez pour montrer que l'intellect peut se former des choses sensibles des idées qui lui soient propres, des idées objectives par lesquelles il puisse les saisir et les percevoir pour son propre compte.

A quelle classe d'objets se rapportent ces notions primitivement perçues ? Il faut bien avouer que ce ne sont pas les plus importants, ni ceux que nous avons l'habitude de considérer dans la science, ou même dans la vie pratique. Comme nous l'avons indiqué ailleurs, notre connaissance vise avant tout les substances. Ce que nous envisageons d'abord, nous le considérons comme un être, et par conséquent, implicitement, comme substance ; car la substance, c'est l'être envisagé en soi indépendamment de tout autre être. Cependant les notions que nous avons indiquées, ou toutes celles autres que l'être que nous pouvons déduire des données sensibles, ne se rapportent qu'à des circonstances secondaires. Nous pouvons atteindre le caractère essentiel de quelques accidents, mais celui des substances nous est profondément inconnu.

1. « Ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individuantibus quæ non sunt de natura speciei » (*Sum. theol.* I, 8, 5, 1). — « Intellectus dat formis intellectis universalitem in quantum abstrahit eas a principiis materialibus » (*De anima*, 2). — « Ex virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata solùm quantum ad naturam speciei » (*Sum. theol.* I, 85. 1).

Que faire donc ? L'existence de la substance et de l'accident étant, au fond, la même, et la nature de l'accident ne pouvant être qu'une manifestation proportionnée à la nature de la substance, nous prenons les caractères des accidents pour caractériser les substances[1]. Les essences substantielles ainsi définies ne nous sont évidemment connues que d'une manière fort indirecte. Malheureusement, ce sont presqu'exclusivement celles-là que les auteurs donnent en exemple, parce que ce sont les plus commodes à signaler. Ainsi on dira, qu'en voyant un homme, je perçois en lui l'humanité, ou la nature essentielle de l'homme. Cela n'est vrai que d'une manière très indirecte. Je ne perçois en réalité, par le premier acte de l'intellect, que l'essence de phénomènes tout à fait secondaires. Mais comme j'ai la tendance de considérer la chose en soi, de chercher quelle est sa nature intime, je me sers de ces phénomènes pour caractériser le premier fond, que je ne puis atteindre ; j'en forme une notion qui fait fonction d'essence substantielle, et dont je me sers comme essence substantielle.

Cette essence formée par l'entendement pour caractériser le fond de l'objet a été appelée par quelques auteurs l' « essence rationnelle », par opposition à l'essence réelle des substances, qu'il ne nous est pas donné d'atteindre.

Cette remarque était indispensable, parce que, si nous ne distinguons pas exactement les essences qui nous sont connues de celles qui ne le sont pas, et, dans les objets dont les essences nous sont connues, la partie intelligible et la partie purement sensible, lorsque nous avançons que l'intelligence seule connaît les essences et que, pour caractériser ces essences, nous ne pouvons indiquer que des caractères qui d'abord n'apparaissent que comme sensibles, le caractère spécifique de l'intelligence ne ressort pas clairement, et il semble que nous ne l'avons distingué des sens que d'une manière purement verbale.

1. « Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotœ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni » (*Sum. theol.* I, 77, 1).

Nous avons expliqué ailleurs comment le fait seul de percevoir intellectuellement certains caractères à part leur donne une portée générale, comment, par conséquent, les essences connues directement ou indirectement par l'intellect sont de véritables universaux [1]. Nous avons constaté également que l'universel, ainsi connu, n'est que l'universel fondamental, non en tant que l'objet est considéré comme universel, mais en tant que, pris à part, il est apte à être en plusieurs. C'est l'universel que l'on appelle, dans l'Ecole, métaphysique : il consiste uniquement dans la mise de côté des caractères individuels qui déterminent telle ou telle réalisation de la notion considérée.

Mais ensuite l'esprit se replie sur sa propre conception ; il remarque que l'idée acquise peut être réalisée un nombre indéfini de fois. Il atteint alors l'universel logique, c'est-à-dire l'universel connu et apprécié comme tel. Pour en arriver là, il faut l'expérience. C'est à ce point de vue que se place le Docteur angélique, quand il remarque que c'est en constatant la même notion dans des faits nombreux que nous prenons l'idée de son universalité [2]. Il est donc vrai à la fois et que l'intellect du premier coup d'œil, dans la première opération qui lui est propre, ne voit que l'universel, et qu'il n'arrive à se rendre compte de cette universalité que par une suite d'expériences. L'objet qu'il voit d'abord est par lui-même universel, parce qu'il n'en saisit pas à lui seul les conditions individuantes ; mais il n'a conscience de cette universalité qu'après une certaine étude. Quand je vois un oranger, j'acquiers l'idée d'oranger, et cette idée, telle qu'elle est saisie par le seul intellect, ne s'applique pas plus à un oranger qu'à un autre ; mais ce n'est qu'après avoir vu un grand nombre d'orangers que j'arriverai à reconnaître que la nature appelée par moi « oranger » peut être reproduite dans des lieux et des moments très di-

1. « Omnis forma in quantum hujusmodi universalis est » (*De verit.* 2, 6).

2. « Ex pluribus visis in quibus multoties consideratis invenitur idem accidere accipimus universalem cognitionem » (*Comment. in Analyt. poster.* 1, 42).

vers, et que j'acquiers l'idée vraie et complète de l'universel.

Résumons en quelques mots les lois de cette perception intellectuelle que nous venons d'étudier dans les deux derniers articles, et qui est le complément de toute perception sensible humaine. En effet, on a bien pu perdre de vue l'ensemble du phénomène dans la multitude de considérations que nous étions obligé de présenter. Il sera donc à propos, après cette analyse détaillée du fait, de faire un peu de synthèse. Le procédé de la nature apparaîtra ainsi dans sa puissante unité.

Nous avions décrit préalablement la manière dont se forme en nous la partie sensible de la perception. Quand la donnée sensible apparaît dans l'âme, elle se présente avec une formalité qui résulte de l'action propre du sens, mais en outre elle possède des caractères généraux qui font partie de la donnée en tant qu'ils en représentent la nature essentielle et intelligible. Ce sont d'abord l'existence et les relations ou conditions dans lesquelles elle se trouve engagée. Dans l'animal ces caractères passent sans être remarqués : ils sont incommensurables à sa nature ; comme un aveugle touche et connaît un corps coloré sans savoir qu'il est coloré, l'animal entre en rapport avec les objets et en fait usage sans en saisir les caractères intelligibles. Mais dans l'homme ils rencontrent une faculté spéciale et qui leur est proportionnée.

Cette faculté s'approprie ces caractères lorsqu'ils passent sous son horizon ; elle s'en sert pour déterminer son acte, le rendre semblable aux objets dont ils proviennent et par là même connaître ces objets. Elle connaît en effet ce à quoi elle est semblable et en tant qu'elle lui est semblable: elle est semblable aux conditions spéciales de l'objet qu'elle a acquises par l'intermédiaire du sens ; elle est semblable à l'existence de l'objet par son acte propre, qui consiste à réaliser intelligiblement la donnée. Elle connaît donc l'existence de l'objet dans les conditions qui lui sont présentées. Ainsi l'homme, par sa double faculté de connaissance, est capable d'atteindre le double aspect des choses. Par ses

sens, il en atteint les côtés sensibles et les circonstances matérielles ; par son intelligence, il atteint son être intime et les circonstances intelligibles qui le spécifient.

L'homme voit donc, dans une certaine mesure, la chose en soi et dans son essence ; quand il ne perçoit pas le caractère propre de cette essence, il s'en forme une idée provisoire avec les caractères secondaires, parce qu'il voit que la chose est en soi et que tout son effort est de la connaître en elle-même. On peut donc dire qu'avec son existence il en connaît plus ou moins directement l'essence. Si nous ajoutons que toute essence, envisagée comme telle, implique de soi universalité et nécessité ; que l'idée d'être, une fois acquise, s'accompagne en nous d'idées de l'ordre le plus élevé, les idées d'unité, de substance, de vérité, de bonté, de beauté, etc. ; que cette même idée est la source des axiomes les plus fondamentaux de la science humaine, on comprendra facilement comment, sans rien sacrifier de l'étroite dépendance où l'intelligence humaine se trouve des sens, au témoignage de notre expérience journalière, on peut trouver en elle un point de départ suffisant pour les conceptions les plus nobles et les aspirations les plus élevées.

Toute personne qui voudra comparer cet exposé théorique avec les faits qu'elle trouve en elle-même, reconnaîtra, nous en sommes convaincu, qu'il en est la représentation exacte. Il ne suppose rien dont nous n'ayons la conscience intime ; il ne contredit aucune des expérimentations psychophysiques ou physiologiques. Il explique parfaitement que l'intelligence ne puisse faire un pas sans les sens ; et cependant il justifie complètement la valeur propre de cette intelligence, les notions supérieures qu'elle entrevoit, sa passion de savoir, sa tendance vers les vérités nécessaires et universelles, en un mot tout ce qui fait sa grandeur. Il le fait par la simple et profonde analyse des phénomènes, sans recourir à aucune de ces hypothèses que l'expérience ne peut vérifier et dont le moindre inconvénient est d'offrir une prise aux attaques des matérialistes, très difficiles en fait d'hypothèses quand il s'agit de croyances qu'ils sont résolus à ne pas admettre.

A côté des matérialistes décidés, il y a une grande classe d'esprits flottants, qui accepteraient volontiers les croyances spiritualistes, mais qui sont troublés et embarrassés par les objections soi-disant scientifiques. Pourquoi ceux-ci ne se refugieraient-ils pas dans la philosophie thomiste ? Ils n'y trouveraient point ces hypothèses d' « idées innées », de « vision en Dieu », ou de « révélation primitive des principes universels », qui, loin de les rassurer, leur paraissent justement sujettes à beaucoup d'objections. Ils n'y trouveraient que des études de faits, dont la formule peut paraître d'abord un peu étrange, mais qui s'accordent facilement, dans le fond, avec toutes les découvertes récentes et représentent la meilleure conciliation qui ait été essayée des tendances idéalistes et des dispositions positivistes inhérentes à notre nature.

Malheureusement, cette philosophie est souvent mal comprise ; et elle est, je l'avoue, un peu difficile à comprendre. Elle use d'expressions surannées ; elle donne aux termes un sens qu'ils n'ont plus aujourd'hui. C'est le défaut de son âge. Elle est vieille de 500 ans, et elle n'a pas eu cette tradition large et ininterrompue qui conserve dans le public l'habitude d'entendre et de comprendre. Il n'est que juste d'ajouter que toute solution profonde est par elle-même un peu difficile. Mais quand on a le courage de creuser, ce qui paraissait d'abord obscurité s'éclaire, ce qui semblait une abstraction se trouve représenter ce qu'il a de plus vivant dans les faits, ce que l'on croyait contradictoire s'harmonise. S. Thomas fut avant tout un génie chrétien, et par conséquent spiritualiste ; mais, plein du plus ferme bon sens, jamais il ne voulut chercher un appui aux vérités supérieures que sur le terrain positif et pratique. Il y a sans doute trouvé des difficultés, mais il avait assez de génie pour y pourvoir ; et à force de creuser le fait sensible et matériel, il a su y découvrir les fondements du monde rationnel, sur lesquels reposent, en définitive, tous les ordres de faits et de vérités.

XI

DE LA CONSCIENCE ET DES NOTIONS DONT ELLE EST LA SOURCE.

Nous venons d'étudier le premier acte de l'intelligence, celui par lequel elle se met en mouvement, et vise l'objet sensible dans son existence et dans les déterminations intelligibles de cette existence. Nous avons vu de quelles nombreuses et importantes notions ce premier acte est l'origine. Mais il est un second acte qui n'est pas moins fécond que le premier. Dès que l'intelligence agit, elle se voit; dès qu'elle connaît un objet, elle prend conscience d'elle-même[1]; elle est à la fois sujet et objet pour elle-même.

Ce second acte est fort intéressant à étudier. Ici l'intelligence se dégage tout à fait des données sensibles : elle a un objet spirituel et immatériel comme elle.

La conscience est peut-être la seule fonction de l'intelligence que la philosophie moderne n'ait pas méconnue. La conscience, en effet, ne se conteste pas ; elle ne se confond pas avec d'autres faits. Pour nier la conscience, il faudrait mentir à soi-même. Aussi ne la nie-t-on pas ; mais certaines écoles prennent à tâche de la défigurer.

Les purs matérialistes prétendent décomposer la conscience en ses éléments physiques. Il n'est pas besoin de dire qu'ils ne peuvent indiquer les éléments dans lesquels elle se décompose. Ils se bornent, en réalité, à énumérer les conditions matérielles où elle apparaît. Ce n'est point du tout la même chose : les circonstances qui préparent l'apparition d'un fait ne peuvent se confondre avec le fait lui-même. Mais des esprits incapables de toute pensée supérieure espèrent toujours arriver à cette décomposition, parce qu'ils se sont donné un principe absolument arbitraire, à savoir que tout doit dériver d'éléments matériels. Cependant la conscience est par elle-même un démenti formel et expérimental de ce principe. S'il est évident que nous avons une cons-

1. « Intellectus non solum intelligit intelligibile, sed intelligit se intelligere tale intelligibile » (*De verit.* 10, 2).

cience, il est non moins évident qu'elle se produit par un acte simple et supérieur au corps.

D'autres, plus prudents, se contentent de traiter la conscience comme un simple épiphénomène, une sorte d'excroissance ou d'accident qu'on se dispense d'expliquer. Procédé bien peu philosophique et condamné par les faits. La conscience, un accident! mais dans le monde que nous connaissons, n'est-ce pas ce qu'il a de plus grand et de plus puissant? Quelle n'est pas son importance dans la vie de l'individu comme dans celle de l'humanité? Qu'est-ce qui fait l'homme ce qu'il est? Qu'est-ce qui établit une distance immense entre l'homme et l'animal? Non, la conscience et l'intelligence, ce n'est pas un accident dans le monde, c'est le principal, c'est le couronnement de la nature physique, c'est le terme de l'évolution des choses. S'il n'y avait pas un être conscient, en vain les astres décriraient leurs orbites, en vain la terre se couvrirait de verdure, en vain les animaux bondiraient dans les plaines: ce monde serait comme une scène vide; l'univers n'aurait pas de sens.

Les idéalistes, au contraire, exagèrent volontiers le rôle de la conscience. Abusant de ce mot, dont le sens est si bien précisé par son origine, ils l'étendent à l'intelligence tout entière, et plus loin encore. On ne parle plus que « d'états de conscience », dénomination vague, que l'on applique à nos pensées, à nos volontés, à nos raisonnements, voire même à nos sensations. Avec cette facilité de généralisation superficielle qui est dans les habitudes contemporaines, tous ces faits, parce qu'ils ont ce point commun d'être aperçus par la conscience, sont ramenés sous une seule classe, dite « phénomènes de conscience », sorte de chaos où sont confondues les notions les plus disparates et dont on peut faire sortir les inductions les plus contradictoires. Mais l'idéaliste est habitué à ne rien envisager que sa propre pensée, à fermer les yeux au monde extérieur. Dès lors la conscience seule reste et est chargée du poids de la connaissance tout entière.

Dans la philosophie traditionnelle, le mot « conscience »

est loin d'avoir cette étendue. La conscience n'est point, ainsi que nous le disions plus haut, l'acte premier et fondamental. Elle suppose d'autres actes logiquement antérieurs. L'intellect va tout d'abord à son objet ; cet acte essentiel accompli, il se connaît lui-même dans son acte [1].

Pourquoi, dira-t-on, cette restriction ? Pourquoi l'intelligence ne se connaîtrait-elle pas directement elle-même ? N'est-elle pas essentiellement intelligible? et, comme elle est ce qu'il y a de plus proche à elle-même, ne doit-elle pas d'abord se connaître, pour aller ensuite aux autres objets ?

Oui, l'intelligence est de soi intelligible : mais il faut une autre condition, pour être connu ; il faut être en acte. L'intelligence, nous le savons, ne connaît qu'en étant semblable à l'objet qu'elle vise, qu'en agissant en conformité avec lui. Mais, pour que cette conformité existe réellement, il faut que l'objet auquel elle s'adresse soit réel et actuel. L'intelligence ne peut connaître une chose qui n'existe pas actuellement, sinon en tant que l'idée de cette chose est contenue dans une autre qui est actuelle. Elle ne peut donc connaître primitivement et directement que ce qui est réellement en acte. Or, avant d'avoir agi, l'intelligence, considérée comme faculté, n'est pas en acte. Elle n'a encore la pensée qu'en puissance, il est donc impossible qu'elle connaisse cette pensée qui n'existe pas.

Mais n'avons-nous pas dit, dans l'article précédent, qu'à un autre point de vue l'intelligence est en acte comme propriété, comme mode actuel de la substance? Ne serait-il pas possible, dès lors, de la connaître à ce point de vue? Oui, cela est possible pour l'ange, parce que l'ange connaît les substances et voit en elles leurs diverses propriétés, qui ont en elles leur existence [3] ; mais cela n'est pas possible pour l'homme, parce que l'homme n'a aucun moyen direct et

1. Per actum cognoscitur ipse intellectus cujus perfectio est intelligere » (*Sum. theol.* I, 87, 3).

2. « Unumquodque est cognoscibile secundum quod est actu » (*Sum. theol.* I, 87, 13).

3. « Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se et id quod est infra se per modum substantiæ suæ » (*Sum. theol.* I, 89, 2).

suffisant de connaître les substances en elles-mêmes. Il ne connaît que les actes et les effets. Son intelligence n'a par nature aucune détermination qui lui fasse pénétrer nettement l'essence des choses ; elle n'en acquiert une notion qu'à l'aide des sens, qui ne lui apportent que des effets et des accidents extérieurs. Vis-à-vis de lui-même, l'homme est dans la même situation que vis-à-vis des autres choses ; il ne connaît ni son essence ni les propriétés de cette essence en elles-mêmes [1].

Ceci n'est point une hypothèse, c'est un fait : l'homme ne saisit le fond d'aucune chose. Intelligence inférieure et incomplète, il doit demander au dehors un supplément d'outillage. Aussi beaucoup de choses le dépassent, bien que très intelligibles en elles-mêmes. Ainsi, disent certains physiciens, les corps sont capables de couleurs que nous ne pouvons saisir, non qu'elles ne soient point visibles en elles-mêmes, mais parce que la qualité de la lumière qui nous éclaire n'est point propre à les transmettre à notre œil.

Ces considérations non seulement écartent les vues des modernes sur la primauté de la conscience, mais montrent encore combien la philosophie de S. Thomas est profondément réaliste et objective. Tout débute par l'être réel. On ne connaît d'abord que ce qui est réellement, et autant qu'il est réellement [2]. L'être purement idéal ne peut être connu qu'autant qu'il est saisi dans quelque chose d'actuel. Dans sa pensée, Dieu connaît tous les possibles, parce qu'ils sont tous des participations de sa nature infinie. Dans ma pensée, je n'envisage les notions supérieures qu'autant que j'ai pu les dégager par la réflexion d'un objet réel, et en retrouver par le souvenir les traces déposées au fond de mon intelligence.

Ainsi l'intelligence, bien qu'elle porte en soi la vertu de connaître et qu'aucun objet ne lui soit plus présent qu'elle-même, ne peut arriver à se connaître qu'après avoir passé

1. « Nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia » (*Sum. theol.* I, 87, 3).
2. « Sic enim aliquid est ens et verum quod in cognitione cadit prout actu est » (*Sum. theol.* I, 8,1).

à l'acte [1]. C'est pourquoi elle doit nécessairement débuter par la connaissance des objets sensibles.

Cette théorie est complètement justifiée par les faits. Nous n'avons conscience que de nos actes. En vain voudrions-nous percevoir en arrière la nature qui en est la source ; autant vaudrait chercher le fond de l'océan ; la sonde n'y atteint pas. Nous sommes à nous-mêmes un profond mystère ; les faits nous apparaissent, leur origine est cachée.

Comment seraient possibles, autrement, toutes ces confusions sur la personnalité dont nous avons parlé à propos de la mémoire. Si nous connaissions le fond même de notre être dans sa nature propre, il y aurait là un point fixe qui nous assurerait contre toute méprise. Bien plus, toutes nos connaissances nous seraient présentes ; nous n'aurions point la peine de les chercher péniblement, en réveillant nos souvenirs de proche en proche. Nous les aurions toujours sous la main quand il nous plairait d'en user ; car toute connaissance acquise persévère à titre de tendance dans l'intelligence, et nous ne saurions connaître le fond sans connaître les modes qui s'y rattachent.

Ainsi le raisonnement et l'expérience sont d'accord pour montrer que nous ne connaissons directement que nos actes. Mais dès que l'acte est émis, il est connu. Il n'en peut être autrement. L'acte de l'intelligence est éminemment intelligible, et il est nécessairement présent à la faculté intelligente. Comment pourrait-elle fermer les yeux à une lumière qui est elle-même ? comment pourrait-elle ignorer un fait qui est dans son propre regard ? Nous avons vu qu'il n'en est pas tout à fait de même de la sensation. La sensibilité dépend d'un organe [2] qui ne peut se mettre en mouvement

1. « Intellectus ex seipso virtutem habet ut intelligat, non autem ut intelligatur nisi secundum id quod fit actu » (*Ibid.*).

2. « Forma in quantum perficit materiam dando ei esse quodammodo super ipsam effunditur, in quantum vero in seipsâ habet esse in seipsam redit : virtutes igitur quæ non sunt subsistentes, sed actus organorum aliquorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus, sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas » (*Sum. theol.* I, 14, 2). En d'autres termes, ce qui est en soi se répète en quelque sorte lui-même, mais une vertu matérielle n'est jamais à proprement parler en soi. La preuve que nous donnons est peut-être moins rigoureuse, mais nous la croyons plus facilement saisissable.

lui-même, qui, par suite, ne peut exciter ce second acte de sentir sa propre sensation. Il y est suppléé par un autre organe plus intérieur, dont le concours peut faire défaut. Mais l'intelligence n'a point d'organe ; se connaître lui est essentiel. On peut concevoir en rigueur que le sens mis en mouvement par la cause externe forme l'image sans en être ému, mais une connaissance pure qui ne se connaîtrait pas cesserait par là même d'être une connaissance.

N'objectez pas qu'il faudrait connaître encore la connaissance de notre connaissance, et ainsi à l'infini. Le Prince de l'École n'y voit aucun inconvénient. Il n'hésite pas à dire que l'intelligence, comme toute vertu immatérielle, est en quelque manière infinie en vertu[1].

L'intelligence a donc pour propriété essentielle de se réfléchir sur soi-même[2] ; et ce qu'elle saisit d'abord d'elle-même, c'est son acte, ou, comme nous dirions par un terme tout à fait semblable à l'expression latine, son « penser »[3]. Ce penser renferme deux choses : l'acte même de penser, ou l'énergie développée, et la forme pensée[4]. La forme pensée, considérée à part par la réflexion, est ce que l'on nomme vulgairement l'idée abstraite. Nous nous voyons penser cette idée, lui donner cette actualité intelligible qui en fait une pensée[5]. Par là nous saisissons la nature de notre acte ; car, où mieux saisir cette nature qu'en la voyant agir et se développer[6]. La nature de l'acte nous dévoile celle de la puissance, qui n'est qu'une aptitude à l'acte. Ainsi nous arrivons par degrés de l'objet à l'acte, de l'acte à la faculté[7]. Nous connaissons non seulement ce qui est pensé, mais encore l'énergie par laquelle

1. « Intellectus noster est infinitus virtute » (*Sum. theol.* I, 86, 2).
2. « Intellectus supra seipsum agendo reflectitur » (*C. Gent.* 2, 49).
3. « Hoc primum est quod de intellectu intelligitur scilicet ipsum intelligere » (*Sum. theol.* I, 87, 3).
4. « Considerat naturam sui actus et speciei per quam intuetur » (*De verit.* 2, 6).
5. « Nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem » (*De verit.* 8, 6).
6. « Intelligit seipsum per suum intelligere qui est actus proprius ejus perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam » (*Sum. theol.* I, 88, 2).
7. « Ex objecto enim cognoscit suam operationem per quam devenit ad cognitionem sui ipsius » (*De anima*, 2).

nous pensons et le principe d'où émane cette énergie [1].

La nature nous avait refusé la connaissance des sources en elles-mêmes, nous voici arrivés par une autre voie, par la connaissance des effets.

Nous pouvons aller plus loin encore, nous pénétrons jusqu'à l'existence même de notre âme personnelle et individuelle. Nous ne pouvons, sans doute, la voir dans son caractère propre et spécifique : par conséquent nous ignorons d'abord sa nature ; nous ne pouvons nous en rendre compte que par le raisonnement, en partant des faits de conscience qui nous sont connus [2]. Mais nous connaissons son existence, parce que cette existence, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, est en même temps l'existence de l'âme et celle de la faculté. La faculté n'existe que dans notre âme et par notre âme. En la voyant agir, nous la voyons par là même exister. Nous pouvons donc dire en vérité que nous connaissons notre existence, même dans ce qu'elle a de plus immatériel. En ce sens, nous admettons parfaitement l'observation de M. Ravaisson, que nous sommes à nous-mêmes la plus complète des expériences.

Connaissance boîteuse, sans doute, lumière vacillante qui nous éclaire à peine, flambeau qui luit dans un lieu obscur sans en écarter les ténèbres ! D'autres doctrines semblent plus séduisantes, parce qu'elles nous font l'illusion de la pleine lumière ; mais aussi combien celle du Prince de l'École est expérimentale, combien conforme aux faits ! Quel accord avec tout ce que nous enseigne la physiologie de l'être vivant ! Après tout, l'homme n'est pas un ange. Ensevelie dans les organes, l'âme ne peut rien sans ces organes, c'est la pure vérité de fait. Seule parmi les doctrines spiritualistes, l'École a accepté pleinement et complètement cette vérité, sans s'en effrayer, sûre qu'elle se sentait de trouver dans sa métaphysique très profonde les moyens de soutenir l'âme

1. « Ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit suum ipsum intelligere et per actum cognoscit potentiam intellectivam » (*Sum. theol.* I, 14, 2).

2. « Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam.... Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio » (*Sum. theol.* I, 87, 1).

au-dessus de la boue où elle semble près de s'abîmer.

S. Thomas va plus loin encore. Il n'avait pas seulement à écouter Aristote, mais aussi les Pères de l'Eglise. Ceux-ci avaient souvent parlé de la connaissance habituelle que l'âme a d'elle-même. S. Thomas admet cette connaissance habituelle ; il admet que, même avant tout acte spécial, l'âme, étant présente à elle-même, a de soi une certaine connaissance implicite [1]. Mais qu'entend-il par cette connaissance ? Ce n'est nullement la connaissance habituelle des spiritualistes contemporains, qui donnent ce nom à une connaissance actuelle et continue. L'habitude, dans le langage scolastique, n'est qu'un intermédiaire entre la puissance et l'acte [2] ; c'est la disposition prochaine à faire ce que l'on ne fait pas encore : ainsi la science est une connaissance habituelle, parce que, si nous la possédons, nous pouvons en considérer les vérités quand il nous plaît [3]. Il en est de même de l'âme. Elle est toujours là, toujours prête, par conséquent, à se connaître dès qu'il y aura un acte. C'est ce que le Docteur angélique appelle la connaissance habituelle qu'elle a d'elle-même.

On voit avec quelle habileté le Prince de l'Ecole sait concilier les tendances les plus diverses, s'appuyer à la fois sur Aristote et sur S. Augustin, les ramener l'un à l'autre, sans jamais s'écarter de la règle qu'il s'est donnée, de s'appuyer toujours sur ce qu'il y a de plus positif et de plus expérimental.

Voici donc l'évolution complète de la connaissance intellectuelle. Tout d'abord nous percevons l'être, déterminé par une donnée extraite des impressions sensibles reçues par nos organes. Du même coup nous est révélé l'être et une certaine essence, au moins approximative, des choses matérielles. Puis nous percevons l'acte par lequel nous avons

1. « Essentia sua sibi innata est, et ideo mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, notitiam habitualem habet qua possit percipere seipsam » (*De verit.* 10, 8).

2. « Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et actum purum » (*Sum, theol.* I, 87, 2).

3. « Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei » (*De verit.* 10, 8).

saisi l'être et l'essence. Enfin dans l'acte nous connaissons la nature de l'intellect lui-même et notre existence personnelle [1].

Ajoutons ici que nous connaissons encore un autre acte, qui est l'acte de notre volonté. Cet acte est intimement lié à l'acte intellectuel. Il n'est pas autre chose que l'inclination de l'intellect vers un objet connu [2]. Il s'exprime par un fait intellectuel, qui est le jugement pratique. L'acte de volonté est donc connu par l'intelligence, en tant qu'acte procédant du même fond, dans sa réalité et dans sa nature propre. Chacun se connaît vouloir [3].

Remarquons que ces deux actes, l'acte d'intelligence et l'acte de volonté, sont des actes individuels et connus comme tels [4]. Leur individualité est déterminée pour nous par ce fait que c'est la même intelligence qui connaît et se connaît [5]. La nature de cet acte est par elle-même un universel, et rien ne nous empêche de la considérer au point de vue universel, ce qui nous arrive souvent dans larecherche philosophique. Mais l'acte n'est réalisé que dans une union indissoluble avec la conscience qu'il prend de lui-même. Cette circonstance suffit pour le distinguer de tout autre.

La singularité de cet objet de connaissance intellectuelle est très importante à signaler. C'est par là que l'intelligence prend pied dans le domaine des choses individuelles et pleinement déterminées. Nous avons montré ailleurs que cette singularité permet d'étendre à l'intellect les conditions de la mémoire, les notions de présent, de passé et de futur, que son acte direct ne comporterait pas dans la théorie thomiste.

1. « Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum (natura rei materialis) et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere » (*Sum. theol.* I, 87, 3).

2. « Inclinatio intelligibilis quæ est actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente sicut actus in principio » (*Ibid.* 4).

3. « Actus voluntatis intelligitur ab intellectu et in quantum aliquis percipit se velle et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actus et per consequens naturam hujus principii » (*Ibid.*).

4. « Intelligit suum intelligere qui est singularis actus » (*Sum. theol.* I, 79, 6).

5. « Experitur unusquisque seipsum esse qui intelligit » (*Sum. theol.* I, 76, 1).

Nous verrons très prochainement comment elle autorise à reconnaître à l'intelligence une certaine connaissance du particulier matériel, connaissance qui jusqu'ici ne nous est apparue que comme l'apanage exclusif des sens.

Nous voici donc en possession de deux connaissances toute nouvelles et très supérieures, la nature de l'acte d'intelligence et la nature de l'acte de volonté ; nous savons ce que c'est que connaître, ce que c'est que vouloir. Dans sa première démarche l'intelligence ne saisissait que l'être et les données intelligibles qui le déterminent, et elle ne les connaissait que par rapport à l'objet sensible ; ici l'intelligence connaît quelque chose qui n'a plus rien à faire avec les données des sens. Appuyée sur la matière, elle a pu s'élever au-dessus.

Nous avons montré rapidement, dans un chapitre précédent, la fécondité de l'idée d'être et les nombreuses notions qui lui doivent leur origine. Les idées que nous venons de constater ne seront pas moins fécondes. Arrêtons-nous un instant à faire l'inventaire de ces nouvelles richesses.

Si l'intellect connaît la nature de ses actes de connaissance et de volonté, il en connaît évidemment et les différences spécifiques et l'élément commun et générique. Cet élément commun consiste en ceci, que les actes de ces deux facultés sont des développements de vie et d'énergie qui amènent des faits nouveaux. Ce développement, cette production de faits nouveaux a un nom dans le langage humain : on l'appelle « action », et le fond d'énergie qui l'anime est nommé « activité ». C'est une notion nouvelle, dont nous nous sommes servi plus d'une fois, mais dont nous n'avions pas indiqué l'origine. Nous avons vu des faits que nous savions produits par certaines activités, mais nulle part encore nous n'avions vu en formation le fait à l'état naissant comme nous le voyons en nous-mêmes.

Cette nouvelle notion a une très grande portée ; elle est aussi importante que celle d'être, avec laquelle elle a une parenté étroite.

Cette parenté est attestée par l'usage même des scolastiques qui emploie le même terme, *actus*, pour désigner le

fait de l'être actuel et le fait de l'action. L'être est la réalité ; l'action fait la réalité. L'être, c'est l'état statique, c'est l'énergie tranquille établie dans son identité ; l'action, c'est l'état dynamique, c'est l'énergie qui sort d'elle-même et va à la conquête de son objet.

S'il y a parenté, il y a aussi des différences essentielles. L'être est tout un, l'action ne se déploie que par un processus multiple ; l'être est à la fois son sujet et son terme, l'action est le développement du terme par le sujet ; l'être maintient la réalité, l'action la transmet. Je pourrais ajouter que l'être est durable et l'action passagère ; mais, il faut le remarquer, si l'action, telle que nous la connaissons expérimentalement, passe avec la rapidité de l'éclair, ce caractère ne lui est point essentiel. Il y a action, en effet, dès qu'il y a lien d'origine, dès que la réalité du terme est communiquée par le sujet. Cette communication peut être éternelle.

Quand je pense, ma pensée, bien qu'étant en moi, est à certains égards distincte de moi. Mon idée est en moi, mais elle n'est pas moi. Toutefois elle émane de moi, elle est posée par moi. En me voyant penser, je vois donc une réalité qui est moi-même s'incarner dans cette forme, lui communiquer sa réalité: c'est le type de l'action. Il y a trois choses dans toute action : un terme qui est réalisé, une réalité qui se transmet, et un fond d'actualité dont elle se dégage. Toutes les langues du monde distinguent ces trois termes fondamentaux : le sujet, le verbe et le régime. Partout où nous voyons une action en développement, nous constatons ces trois éléments. Nous voyons aussi qu'ils sont nécessairement liés : chacun d'eux n'est ce qu'il est que par l'autre. Le terme n'est que parce qu'il est produit, et la production n'est que la démarche du sujet qui produit.

Nous avons constaté dans l'idée d'être l'origine de l'idée de substance, parce que tout ce qui a l'être apparaît naturellement d'abord comme posé en soi, si une circonstance ne fait connaître qu'il est dans une autre chose dont il est l'accessoire. L'idée d'activité nous fournit une notion semblable, celle de cause. Dans les autres êtres, hors de l'âme, nous ne connaissons ordinairement le fait que comme ac-

compli : le sujet qui produit et l'acte de production nous échappent. Le fait nous apparaît subitement, il commence. Il a l'être, et il ne l'avait pas : comment l'être a-t-il pu lui arriver ? L'intelligence n'est pas satisfaite, il lui manque quelque chose. Ce fait n'est que lié à l'être, puisque tout à l'heure il ne l'avait pas. Quelle est la nature de ce lien ? Elle a vu en elle-même le sujet actif lier le fait nouveau à l'être. Dans le cas qui lui est offert au dehors, elle cherche ce qui pourrait être ce sujet, et elle l'appelle la cause.

Nous avons expliqué plus complètement, dans une étude spéciale [1], cette origine de l'idée de cause : comment l'homme saisit en lui-même le fait de production, et comment il l'applique toutes les fois qu'il se trouve en présence d'une réalité qui commence, parce que tout ce qui commence nous le concevons comme produit.

On a voulu ramener le principe de causalité à celui de contradiction. Il s'y ramène en effet, comme tous les autres principes, mais à condition qu'on ait préalablement l'idée de cause. Oui, il est contradictoire qu'il y ait production et qu'il n'y ait pas de producteur, qu'une chose reçoive ce que personne ne lui donne, que l'être soit tiré du néant qui ne l'a pas, qu'un phénomène qui n'est point par soi existe sans être par autre chose. Tout cela est contradictoire ; mais pourquoi ? Parce que nous avons préalablement l'idée de produire, de donner, de recevoir, d'être par quelque chose, et que nous savons ces idées étroitement liées à un sujet et à un terme. Si nous n'avions pas ces idées, le spectacle d'un fait qui apparaît ne nous dirait rien, nous n'aurions pas la pensée de lui chercher une origine. Nous pourrions être surpris de voir une chose là où il n'y avait rien, nous n'en serions pas éclairés.

On ne saurait exagérer la valeur de l'idée de cause. Elle est supérieure, à certains égards, à celle du principe de contradiction. C'est l'instrument de toutes les conquêtes scientifiques ; sans elle l'expérience serait absolument inféconde. Or, cette idée n'est connue dans sa forme propre qu'en nous-

1. *Cause efficiente et cause finale* ; bureaux des *Annales de philosophie chrétienne*.

mêmes : en nous seulement nous voyons l'être agir, passer du sujet producteur au fait nouveau ; en nous seulement nous pouvons acquérir cette idée si féconde de production et d'efficacité.

La conscience nous donne donc, en définitive, l'instrument indispensable de toute science.

Elle nous donne encore une autre idée, celle de fin. La fin peut s'entendre de deux manières. On la conçoit d'une manière très générale en tant que toute action a un terme, est déterminée à quelque chose de précis. C'est dans ce sens surtout qu'Aristote avait envisagé l'idée de fin, quand il en faisait une des quatre causes nécessaires de tout changement. Il est, en effet, de toute évidence qu'une action ne peut se produire sans être appliquée à un objet désigné. Agir, c'est tendre à un résultat ; tendre et ne tendre à rien serait manifestement contradictoire. Mais une telle idée ne peut nous venir qu'au spectacle d'une action qui se manifeste sous nos yeux ; et de telles actions ne se rencontrent pas dans le monde extérieur, qui ne nous offre que des résultats tout faits.

On peut concevoir encore d'une manière plus restreinte la fin comme quelque chose d'intentionnel, de cherché, de voulu. En ce sens, c'est encore la conscience qui nous la révèle, car c'est par la conscience seule que nous sommes témoins de buts volontairement poursuivis.

Enfin, le spectacle de notre activité fait encore ressortir une idée nouvelle et très générale, celle que nous appelons avoir, posséder : c'est l'idée d'une chose qui est distincte d'une autre et qui cependant est liée avec elle. Nous ne pouvons concevoir distinctement cette idée qu'en présence d'une chose qui n'est pas nous mais qui nous est rattachée. La première réalité qui nous apparaisse nettement dans ces conditions, c'est notre propre pensée. Mais une fois conçue, cette idée s'étend à tout ; on pourrait la dire, en un sens, plus compréhensive que celle d'être ; car j'ai mon âme, j'ai mon corps, j'ai ma vie, j'ai mon être, j'ai, en un mot, tout ce que je suis. Puis nous l'appliquons aux choses extérieures avec lesquelles nous avons quelque rapport naturel ou conven-

tionnel : j'ai un père, j'ai un fils, j'ai un ami, j'ai un serviteur ; et enfin aux choses avec lesquelles nous avons un rapport de jouissance préparé et voulu, et c'est alors spécialement que nous parlons de possession : j'ai une maison, un champ, une statue, etc. On voit l'étendue de cette notion ; elle enferme, pour ainsi dire, toute la morale, car d'elle ressortent les idées de souveraineté, de propriété et de droit, auxquelles se rattachent tous nos devoirs. Donner à chacun ce qui lui appartient, n'est-ce pas toute la justice ?

A quoi avons-nous droit ? On a droit d'abord à ce qu'on a produit. Quand j'ai produit une réalité, qu'elle dérive de moi, surtout si je l'ai posée pour un but, personne ne peut légitimement me frustrer de ce but. La raison d'être de cette réalité, c'est ma volonté ; qui pourrait l'en détacher, et vouloir qu'elle soit sans la raison qui lui a donné l'être ? C'est ainsi que nous appartenons à Dieu. Il a sur nous un souverain domaine ; nous n'existons que par lui, nous ne pouvons donc vouloir être autrement qu'il ne nous veut. Si nous ne remplissons pas le but pour lequel il nous a faits, il n'a plus de motif de nous conserver l'être, nous méritons qu'il nous brise.

Ce droit de Dieu est la source de tous les droits, car tous s'expliquent par les droits qu'il a sur nous ou par ceux qu'il nous a concédés. Le droit de propriété de l'homme ne s'explique pas autrement. Dieu, en le créant sujet à des besoins matériels, lui a donné la terre, qui produit tout ce que réclament ces besoins. Mais la terre veut être mise en valeur ; d'elle-même elle produit à peine le strict nécessaire au jour le jour. L'homme a des besoins sans cesse grandissants, et surtout il veut s'assurer l'avenir. Pour cela il faut qu'il travaille, et alors il a un droit spécial sur ce qu'il a produit. La valeur de ce travail est telle qu'elle emporte la propriété du fonds. Comparez la valeur d'un champ dans les forêts vierges d'Australie et la valeur d'un champ dans le nord de la France cultivé depuis longtemps par des mains industrieuses et actives : vous saisirez de suite la raison d'être de la propriété individuelle. Le champ, tel que la nature l'a donné, n'est qu'une première mise ; de lui-même il ne produit pres-

que rien qui soit directement utilisable. Toute sa fécondité pratique, toute son utilité réelle vient du travail. Il appartient donc à celui qui a fait, ou dirigé et payé le travail.

La possession en tant que droit n'a de valeur pratique qu'autant qu'elle peut se réaliser par une union physique. Quand cette union n'existe pas naturellement, la volonté la cherche. Elle est tout entière une tendance pour assurer à nos autres facultés le complément qui leur manque. Toutefois, quand l'objet est acquis, la volonté ne cesse point d'agir ; mais elle prend une autre allure ; au lieu de chercher, elle jouit. Elle aimait ce qu'elle cherchait ; elle aime encore plus ce qu'elle possède, elle est heureuse. Le bonheur n'est que l'acte de volonté se reposant dans son terme [1]; c'est le rayonnement de l'âme contente d'elle-même et de sa destinée.

On voit l'immense portée de l'idée d'« avoir », *habere*, *ἔχειν*. Peu importante au point de vue scientifique, elle domine tout l'ordre moral. Aristote avait bien entrevu sa valeur, mais il ne l'avait indiquée qu'en passant, et s'était borné, dans la *Métaphysique* et surtout dans les *Catégories*, à citer quelques exemples. Les premiers scolastiques qui ont eu les *Catégories* entre les mains, ont pris l'exemple pour une définition, et au lieu de traduire le verbe grec ἔχειν par son correspondant latin *habere*, ils ont imaginé le substantif *habitus*. Par là ils ont réduit cette catégorie à un rôle tout à fait mesquin. Comme Aristote avait donné en exemple le vêtement et les armes, ils ne lui ont attribué d'autre signification que le vêtement et les choses analogues. Leur méprise a laissé une trace dans la langue française par les mots d' « habit, habillement et habiller ».

L'idée d'une catégorie spéciale pour une circonstance aussi insignifiante que le vêtement, n'était vraiment pas digne d'Aristote. Nous sommes heureux de saisir cette occasion de signaler un malentendu qui s'est conservé dans la tradition de l'École grâce à son insignifiance même, et qui doit remonter, croyons-nous, au temps de Gilbert Porrée [2].

1. « Non hunc solum habet actum ut appetat quod non habet, sed etiam ut amet quod habet et delectetur in eo » (*Sum. theol.* I, 19, 1).

2. Boèce n'était pas tombé dans cette méprise, car il appliquait cette ca-

Toutes nos richesses intellectuelles peuvent se résumer en ces trois idées fondamentales, être, agir et avoir : l'être, que nous donne d'abord l'acte direct de la connaissance ; l'agir et l'avoir, que nous donne notre premier retour sur nous-mêmes. Ces trois idées dominent toutes les autres ; elles règlent toutes les applications ; elles manifestent le premier fond des choses. Elles marquent comme trois stades dans l'évolution de l'être : l'être se posant en soi, l'être devenant fécond, l'être ramenant à lui ce qu'il a produit. Ces idées ne sont point, à proprement parler, des formes ; elles ne représentent point des essences ; comme les autres idées[1], bien qu'en un certain sens on puisse parler de leur essence. Les essences proprement dites sont des degrés et des déterminations ; ces données sont en dehors de tout degré et de toute détermination. Elles expriment la vie, l'énergie intime de l'être ; aussi ne peuvent-elles être représentées par des espèces, intelligibles à proprement parler, mais par la vie même de l'intelligence.

Ainsi dans le monde physique nous avons : une énergie potentielle, fondement de l'activité physique, une énergie moléculaire, où cette activité se déploie, et une énergie visible, où elle se manifeste enfin à nos sens. Ainsi dans le monde métaphysique, qui soutient le premier, nous avons : l'être, fondement de toute vie, l'action qui la développe, et la possession qui en est le complément. L'énergie physique n'est rien par elle-même : elle n'existe que dans les corps et par les corps ; de même l'être, l'action et la possession ne sont rien que dans les choses et par les choses. Cependant elles animent et vivifient tout ; les autres choses ne sont rien sans elles, de même que sans l'énergie de la matière le monde physique ne serait qu'un vaste tombeau.

Mais si nous montons plus haut, si nous nous élevons au-dessus de toutes les choses contingentes, nous arrivons à un

tégorie à Dieu même : « Dicimus enim currit vestitus de homine et de Deo cuncta possidens regit » (*De Trin.*, 4). Aristote comparait l'ἕξις, possession, à l'action, ποιήσις, *Metaph.*, V, 20).

1. « Esse actualis existentiæ non est res proprie loquendo, cum non sit aliqua quideditas » (Capreolus, *Comment. sur les Sent.* I, dist. 8, 9).

degré où cette triple vie n'est plus limitée par les formes, assujettie aux déterminations restreintes. C'est alors la vie dans sa plénitude, l'acte suprême et complet qui n'a d'autre détermination que d'être la vie sans restriction et sans limite. C'est l'être se posant dans toute son étendue, se répandant dans la vie totale, jouissant de la possession intégrale de tout lui-même. A cette hauteur, il n'y a même plus lieu de séparer ces trois choses ; car le bonheur le plus complet, c'est la vie la plus haute ; et la vie la plus haute, n'est-ce pas la plénitude de l'être lui-même ? Il reste toutefois une trace des distinctions marquées dans les régions plus basses. La vie implique un rapport, le rapport implique une différence, et la différence dans le même sujet implique possession. L'être absolu est distinct de lui-même en tant qu'il se pose et en tant qu'il est posé, et ces deux termes parfaitement égaux se possèdent l'un l'autre dans un acte d'amour qui est un troisième terme émanant également de l'un et de l'autre : Père, Fils et Saint-Esprit, dans l'unité d'une même substance individuelle, aussi féconde qu'elle est simple. Spectacle sublime, que Dieu a réservé à ses élus, et dont nous ne pourrions avoir aucune idée si Dieu lui-même n'avait daigné nous en instruire. Mais, éclairés par sa parole, nous pouvons en entrevoir quelque chose et nous en reconnaissons quelques faibles linéaments dans les idées que nous portons en nous.

E. DOMET DE VORGES.

L'IDÉE DE DIEU

DANS LES DIALOGUES PHILOSOPHIQUES DE VOLTAIRE ET DE M. RENAN*

VII

« Voltaire, a dit M. Renan, n'est pas plus un savant et » un critique qu'un philosophe et un artiste. Il est un » homme d'action, un homme de guerre ; tout devient arme » entre ses mains : mais on ne fait pas de bonne science, pas » plus qu'on ne fait de grand art, avec la polémique [1]. »

M. Renan, lui, est artiste, souvent un artiste exquis; mais il a les défauts de ses qualités. Qu'il est difficile à conserver, le juste milieu du vieil Aristote! Voltaire cherchait plutôt le triomphe de ses idées que la vérité, et voilà que M. Renan transforme l'idée en objet d'art, sacrifiant tout à l'ingéniosité de la pensée et au charme de l'expression. « En fait de système, » avait écrit Voltaire, « il faut toujours se réserver le droit de rire le lendemain de ses idées de la veille. » [2] Mais il s'agissait de *systèmes*; que dire, au contraire, à celui qui pose ce principe : « Malheur à qui ne se contredit pas » au moins une fois par jour ! » Il est vrai que c'est à *Koheleth* [3], avec ses paradoxes et son langage oriental, que cette règle est attribuée : mais M. Renan l'a si fidèlement mise en pratique !

« Autrefois, dit-il, chacun avait son système, il en vivait, » il en mourait ; maintenant nous traversons successivement » tous les systèmes, ou, ce qui est bien mieux encore,

* V. *Annales* de novembre, p. 180.

1. *L'exégèse biblique et l'esprit français*. Rev. des Deux-Mondes, 19 déc. 1865.

2. 17e *Entretien d'A. B. C.*

3. Préface de la traduction de l'*Ecclésiaste*.

» nous les comprenons tous à la fois [1]. » « Quand donc cesse- » rons-nous d'être de lourds scolastiques et d'exiger sur » Dieu, sur l'âme, sur la morale, de petits bouts de phrases » à la façon de la géométrie ? Je suppose ces phrases aussi » exactes que possibles : elles seraient fausses, radicalement » fausses, par leur absurde tentative de *définir*, de limiter » l'infini.... Il faut renoncer à l'étroit concept de la scolas- » tique, prenant l'esprit humain comme une machine par- » faitement exacte et adéquate à l'absolu.... La géométrie » seule se formule en axiomes et en théorèmes ; ailleurs, le » vague est le vrai [2]. »

Non, mille fois non, il ne s'agit pas de *définir* (dans le sens de *limiter*) l'infini. Ce n'est là qu'un mauvais jeu de mots, et on se demande comment M. Renan ose se le permettre. Non, l'esprit humain n'est pas adéquat à l'absolu ; ce terme *adéquat* lui-même est une expression scolastique, et je mets M. Renan au défi de citer un seul texte où les grands docteurs scolastiques attribuent à notre âme une connais sance adéquate de l'infini. Mais une connaissance inadéquate, incomplète, n'est pas une connaissance nulle. Si M. Renan n'avait aucune connaissance de l'infini, il ne lui répugnerait point qu'on essayât de le limiter. Puisqu'il en a quelque notion, certaines formules exprimeront cette connaissance avec plus ou moins d'exactitude ; d'autres, au contraire, lui seront contradictoires. Les « comprendre toutes à la fois », ce serait admettre à la fois le oui et le non sur le même point et sous le même rapport : ce qui est la négation et la mort de la pensée.

M. Renan, par exemple affirme à plusieurs reprises qu'il ne faut être ni déistes ni panthéistes, que ce sont là « des discussions où s'usent les petits esprits » et que « les » hommes qui ont eu du divin un sentiment vraiment fé- » cond n'ont jamais posé ces questions d'une façon contra- » dictoire » [3]. Toujours est-il qu'il n'y a pas gradation,

1. Préface des *Dialogues*.
2. *L'avenir de la science*, III.
3. *Fragments philosophiques*, p. 251 ; *Vie de Jésus*, V, XV ; *Avenir de la science*, XXIII.

amélioration de formules, mais opposition et *contradiction* entre ces deux systèmes : l'un où l'absolue perfection de Dieu le distingue de tout ce qui est imparfait, l'autre où Dieu n'est absolu que par rapport à la *quantité*, et de fait est composé d'éléments imparfaits. De même, il y a contradiction entre l'idée d'un Dieu éternel, immuable, et celle d'un Dieu qui se fait peu à peu. Une conception exclut l'autre. On peut, il est vrai, ne pas réfléchir à ces questions ardues et vivre d'une vie religieuse instinctive très élevée ; mais, une fois la réflexion éveillée, les lois de la pensée ne permettent à aucun esprit droit de concilier deux affirmations contradictoires ; l'essayer de bonne foi, c'est prouver qu'on est dénué d'esprit logique, ou qu'on ne recherche dans les idées qu'un jeu d'esprit, un plaisir esthétique.

M. Renan protestera qu'il n'est sceptique que sur les formules abstraites, non sur les vérités essentielles, principe de la noblesse humaine, que « le silence lui paraît le » seul langage digne de Dieu, et que dans l'ordre des choses » religieuses tout symbole lui semble inférieur à la majesté » de ce qu'il s'agit d'exprimer »[1]. Sans doute ; mais il ne faut pas exagérer cet admirable sentiment. Nous ne pouvons penser qu'avec notre pensée ; et le silence, M. Renan lui-même ne l'a point gardé. Malgré la difficulté du sujet, essayons de réunir ses symboles préférés et ses formules favorites.

VIII

« Le monde a un but et travaille à une œuvre mystérieuse[2]. » C'est la preuve par la finalité, sous cette réserve que M. Renan n'admet « dans le détail des événements rien » de particulièrement intentionnel ; tout se passe par des » lois générales auxquelles on n'a jamais constaté une seule » dérogation en vue de fins spéciales » (p. 13). M. Renan, à ce propos, aime à citer Malebranche ; mais il ne le cite qu'à demi, car Malebranche enseigne que Dieu agit « ordinaire-

1. *Mélanges d'histoires et de voyages*, p. 430.
2. *Dialogues*, p. 22.

ment » par des lois générales [1]. C'est d'ailleurs la même série d'objections que chez Voltaire, particulièrement la déplorable confusion entre le *bouleversement* et la *direction* des lois générales. Du reste, M. Renan ne se sent pas à l'aise sur ce terrain *à priori*, et il ne cesse de répéter (*Dialogues*, p. 12 et suiv., *lettre* à Berthelot, *préface* de la 13e édition de la *Vie de Jésus*) que s'il rejette l'intervention divine, c'est qu'on ne l'a jamais constatée expérimentalement. Une intervention capricieuse, arbitraire, un surnaturel de contes de fées, je le crois bien ; mais lorsque, étudiant l'*Histoire d'Israël,* M. Renan avoue qu'elle est « en tout si particulière » ; quand il parle des « instincts profonds », de la « mission » du peuple hébreu, de son « rôle à part », de ce qui « le range parmi les *unica* de l'histoire de l'humanité » ; quand il le montre, et pour ses rois, et pour ses prophètes, et pour ses institutions, « se développant d'une façon qui n'appartient qu'à lui », « portant dans son sein l'avenir religieux du monde » ; quand il reconnaît enfin dans la religion judéo-chrétienne « l'œuvre unique que le souffle de Dieu, c'est-à-dire l'âme du monde, a réalisée par Israël [2] », ne prépare-t-il point les meilleures bases à une conception rationnelle à la fois et scientifique du surnaturel ? N'est-on pas conduit ainsi à constater d'une manière expérimentale l'action divine qui dirige les lois générales sans les bouleverser, la liberté humaine sans la détruire ? S'il plaît ensuite à M. Renan d'englober l'action divine dans les lois générales elles-mêmes, de ne faire de la Providence que « l'ensemble des conditions fondamentales de la marche de l'univers [3] », de Dieu « l'âme du monde », c'est une déplorable confusion de mots et d'idées dont il est seul responsable.

La preuve morale fournit à M. Renan des pensées d'une

1. Malebranche, 8e *Entr. métaph.*, n° 3 ; 12e *Entr.* n° 12 ; 13e *Entr.* n° 9 ; 8e *Méditation*.
2. *Hist. du peuple d'Israël*, t. I, fin de la préface ; t. II, p. 204, 239, 181, 189, 266, 272, etc.
3. *Réponse à M. Pasteur*. Cfr. *Lettre* à M. Guéroult : « La vraie Providence n'est pas distincte de l'ordre constant, divin, hautement sage, juste et bon des lois de l'univers. »

rare beauté. « La vertu de l'homme est, en somme, la grande » preuve de Dieu.... C'est dans les moments où nous som- » mes les meilleurs que nous croyons en Dieu.... La vertu » existe, il faut l'expliquer. Ce rouage ne peut être super- » flu. La religion dans l'humanité est l'équivalent de la nidi- » fication chez l'oiseau. Un instinct s'élève tout à coup » mystérieusement chez un être qui ne l'avait jamais senti » jusque là,.. la naissance de l'idée religieuse dans l'homme » se produit d'une manière analogue ;... à partir de ce » moment, un être en apparence égoïste fera des actes inex- » plicables, agira contre son intérêt évident, se subordon- » nera à une fin qu'il ne connaît pas, éprouvera le besoin » de s'incliner et d'adorer.... » « S'il n'y avait que la na- » ture, on pourrait se demander si Dieu est nécessaire. » Mais depuis qu'il a existé un honnête homme, Dieu a » été prouvé. C'est dans le monde de l'idéal, et là seulement, » que toutes les croyances de la religion naturelle ont leur » légitimité. Or, je ne puis trop le répéter, c'est l'idéal » qui est et la réalité passagère qui paraît être. L'âme » juste qui voit, à travers le cristal de ce monde, l'idée pure » dégagée du temps et de l'espace, est la plus clairvoyante. » Celui qui aura consacré sa vie au bien, au vrai, au beau, » aura été le mieux avisé. Voilà le Dieu vivant qui se sent » et ne se démontre pas. Je n'ai pas besoin de miracles pour » y croire ; je n'ai besoin que d'écouter en silence l'impé- » rative révélation de mon cœur.... » « Que si vous prati- » quez le culte du beau et du vrai, si la sainteté de la mo- » rale parle à votre cœur, si toute beauté, toute vérité, » toute bonté vous reporte au foyer de la vie sainte, à l'es- » prit ; que si, arrivé là, vous renoncez à la parole, vous » enveloppez votre tête, vous confondez à dessein votre pen- » sée et votre langage pour ne rien dire de limité en face » de l'infini, comment osez-vous parler d'athéisme ? Que si » vos facultés, résonnant simultanément, n'ont jamais rendu » ce grand son unique que nous appelons Dieu, je n'ai plus » rien à dire ; vous manquez de l'élément essentiel et ca- » ractéristique de notre nature [1]. »

1. *Dialogues*, p. 30, 32, 38. — *Lettre* à M. Guéroult. — *Avenir de*

On n'a jamais mieux exprimé les convenances de cette évidence morale où les sollicitations du sentiment et la libre adhésion de la volonté jouent un si grand rôle, que dans la magnifique invocation au « Père céleste » qui termine *La métaphysique et son avenir* : «.... Tu n'as pas voulu que » ces doutes reçussent une claire réponse, afin que la foi au » bien ne restât pas sans mérite et que la vertu ne fût pas » un calcul. Une claire révélation eût assimilé l'âme noble » à l'âme vulgaire ; l'évidence en pareille matière eût été » une atteinte à notre liberté. C'est de nos dispositions in» térieures que tu as voulu faire dépendre notre foi. Dans » tout ce qui est objet de science et de discussion ration» nelle, tu as livré la vérité aux plus ingénieux ; dans l'or» dre moral et religieux, tu as jugé qu'elle devait apparte» nir aux meilleurs. Il eût été inique que le génie et l'esprit » constituassent ici un privilège, et que les croyances qui » doivent être le bien commun de tous fussent le fruit d'un » raisonnement plus ou moins bien conduit, de recherches » plus ou moins favorisées. Sois béni pour ton mystère, » béni pour t'être caché, béni pour avoir réservé la pleine » liberté de nos cœurs ! »

IX

Et quel est donc le but du monde, l'œuvre mystérieuse à laquelle travaille l'univers ? La production d'une conscience unique, totale. « La conscience du tout paraît jusqu'ici bien » obscure, elle ne semble pas dépasser beaucoup celle de » l'huître et du polypier[1], mais elle existe » (*Dial.*, p. 24). Le « monde aspire à être de plus en plus, or l'être dans sa pléni» tude, c'est l'être conscient » (p. 58). La tête de l'homme est jusqu'alors la machine la plus parfaite pour la conscience de l'univers ; mais cette conscience se perfectionnera, et on peut imaginer un état du monde où tout aboutirait « à un même » centre conscient, où l'univers serait réduit à une seule exis-

la science, XXIII. Cfr. *Examen de conscience philosophique*, § II.

1. Cfr. *Examen de conscience philosophique*, Revue des Deux-Mondes 15 août 1889 ; *passim*.

» tence, où la conception du monothéisme personnel serait » une vérité. Un être omniscient et omnipotent pourra être le » terme de l'évolution déifique... L'univers serait ainsi con- » sommé en un seul être organisé, dans l'infini duquel se ré- » sumeraient des décillions de décillions de vies passées et » présentes à la fois... Une conscience unique serait faite par » tous et tous y participeraient ; l'univers serait un polypier » infini, où tous les êtres qui ont jamais été seraient soudés » par leur base, vivant à la fois de leur vie propre et de la vie » de l'ensemble » (p. 125). — « Vous pensez alors comme » Hegel, demande Euthyphron, que Dieu n'est pas, mais » sera ? — Pas précisément, répond Théophraste. L'idéal » existe, il est éternel ; mais il n'est pas encore matérielle- » ment réalisé ; il le sera un jour. Il sera réalisé par une » conscience analogue à celle de l'humanité, mais infini- » ment supérieure, laquelle, comparée à notre état présent » si horrible, si chétif, semblera une parfaite machine à » vapeur auprès de la vieille machine de Marly. L'œuvre » universelle de tout ce qui vit est de faire Dieu parfait, de » contribuer à la grande résultante définitive qui clora le » cercle des choses par l'unité... La raison, après avoir » organisé l'humanité, organisera Dieu » (p. 79).

En somme, M. Renan prend le mot « Dieu » en deux sens et jongle avec ces deux significations de la manière la plus brillante, mais la plus décourageante pour ceux qui cherchent la vérité et non pas une simple récréation littéraire. Dieu, c'est tantôt la conscience unique qui résultera de la complète organisation de toute la matière : M. Renan, il est vrai, ne propose cette conception que dans ce qu'il appelle les *probabilités* et les *rêves* ; elle est pourtant le couronnement obligé du système, puisque, sans cette heureuse issue de l'évolution déifique, Dieu reste inconscient. Tantôt Dieu c'est l'idéal. Mais gardons-nous bien d'entendre par idéal le parfait. Le parfait *sera*, si l'évolution aboutit. En attendant, l'idéal est le ressort caché, perpétuellement tendu, actif, qui a causé et active sans cesse le mouvement évolutif. « Qu'ont voulu les choses en rompant leur harmonie pri- » mitive ? Quelle cause interne ou externe a pu les mettre

» en mouvement? Cette cause, c'est le désir d'être, la soif » de conscience, la nécessité qu'il y avait à ce que l'idéal » fût représenté. L'idéal apparaît ainsi comme le principe » de l'évolution déifique, comme le créateur par excellence, » le but et le premier moteur de l'univers... C'est l'idée qui » anime tout, qui, en aspirant à se réaliser, pousse à l'être. » Voilà Dieu... » « Croyez-moi, Dieu est une nécessité ab- » solue, Dieu sera et Dieu est. En tant que réalité, il sera; » en tant qu'idéal, il est. *Deus est simul in esse et in fieri*. » Cela seul peut se développer qui est déjà. Comment, d'ail- » leurs, imaginer un développement ayant pour point de « départ le néant ?... A côté du *fieri*, il faut donc conser- » ver l'*esse*; à côté du mouvement, le moteur; au centre » de la roue, le moyeu immobile... » « Tout dans la nature » se réduit au mouvement. Oui, certes; mais le mouve- » ment a une cause et un but. La cause, c'est l'idéal; le » but, c'est la conscience[1]. » Désire-t-on de cet idéal une définition plus précise ? L'*idéal*, pourrait-on dire, c'est ce qui, devenu conscient, s'appellera l'*idée*[2]. L'*idée* consciente, c'est le vrai, le bien, le beau; à l'état inconscient, en tant que virtualité cherchant à se réaliser, puissance s'efforçant de passer à l'acte (qui est la conscience), c'est l'idéal. Cet idéal, c'est Dieu, et en ce sens « Dieu est la raison » de ceux qui n'en ont pas, le secret ressort qui porte tout » à être selon les lois de l'esthétique et de l'eurythmie, le » nombre, le poids, la mesure qui fait le monde harmo- » nieux et éternel » (p. 26).

Ces deux sens du mot « Dieu », il faut les avoir sans cesse présents à l'esprit quand on étudie les ouvrages de M. Renan, les deux acceptions s'entremêlant et passant de l'une à l'autre, c'est le cas de le dire, « par des nuances aussi indiscernables que celles du cou de la colombe ». M. Renan pourtant les distingue quelquefois nettement : « Dieu alors » (dans l'hypothèse résumée ci-dessus) sera complet, si l'on » fait du mot Dieu le synonyme de la totale existence. En » ce sens, Dieu sera plutôt qu'il n'est : il est *in fieri*, il est

1. *Dialogues*, pp. 52, 54, 144, 146.
2. *Dialogues*, pp. 54, 55, 56, 144.

» en voie de se faire. Mais s'arrêter là serait une théologie » fort incomplète. Dieu est plus que la totale existence; il » est en même temps l'absolu. Il est l'ordre où les mathé- » matiques, la métaphysique, la logique sont vraies; il est » le lieu de l'idéal, le principe vivant du bien, du beau et » du vrai. Envisagé de la sorte, Dieu est pleinement et sans » réserve; il est éternel et immuable, sans progrès ni de- » venir[1]. »

D'autre part, M. Renan se vante d'avoir « trouvé à Dieu un riche écrin de synonymes[2] » : l'idéal, le divin, par exemple. S'il emploie encore le mot Dieu, c'est que ce mot est en « possession du respect de l'humanité », et que « ayant pour lui une longue prescription, ayant été employé dans les » belles poésies, ce serait dérouter l'humanité que de le sup- » primer[3] ». Et il ajoute une considération d'une tout autre » valeur : « Bien qu'il ne soit pas très univoque, comme di- » sent les scolastiques, il correspond à une idée suffisamment » délimitée : le *summum* et *l'ultimum*, la limite où l'esprit » s'arrête dans l'échelle de l'infini », « l'absolu », comme il l'a nommé dans une des dernières citations. M. Renan va-t-il revenir à la notion traditionnelle ? Non, par une de ces volte-face subites dont il a le secret, il s'en écarte aussitôt et déclare que cette conception de la pensée n'a pas de valeur en dehors de la pensée même. *Dieu* n'est que la *catégorie de l'idéal*, « c'est-à-dire la forme sous laquelle nous conce- » vons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les caté- » gories, c'est-à-dire les formes, sous lesquelles nous con- » cevons les corps[4]. » C'est l'objection même de Kant; examinons-la de suite.

X

Kant divise les preuves de l'existence de Dieu en preuve ontologique, preuve cosmologique (*ex contingentiâ mundi*)

1. *Lettre* à Berthelot.
2. *Le prêtre de Némi*, préface et p. 39.
3. *Avenir de la science*, p. 475.
4. *Avenir de la science*, p. 476.

et preuve physico-théologique (par les causes finales)[1]. Cette dernière, il l'observe justement, démontre tout au plus l'existence d'un *architecte*, non d'un *créateur* du monde, architecte d'une puissance et d'une excellence très grandes, étonnantes, incommensurables, mais point infinies, l'ordre et l'harmonie du monde étant admirables sans doute, mais pas infinis. Cet argument a donc besoin d'être complété par les autres.

Quelle est leur valeur ? L'argument ontologique, le moine Gaunilon l'avait déjà fait observer à S. Anselme et S. Thomas l'avait répété (*Summa theol.*, I, 2, 1 ad 2), est un sophisme où l'on affirme comme existant dans la réalité ce qui est seulement contenu logiquement dans une idée. Quant à l'argument cosmologique, c'est deux sophismes qu'il renfermerait. Il se compose, en effet, de deux parties : dans la première, on part de ce fait d'expérience qu'il existe quelque chose de contingent (le monde, ou au moins soi-même) ; or tout ce qui est contingent a sa cause, et de cause en cause, il faut s'arrêter à une cause absolument nécessaire. Dans la seconde, on affirme qu'il n'y a pas d'autre être nécessaire que l'*ens realissimum*, l'être *parfait*, comme disaient Descartes et Leibnitz. Or, ajoute Kant, n'est-ce pas le vieil argument ontologique « rhabillé » ?.... « On suppose ici que le concept d'un être possédant la suprême réalité satisfait pleinement à celui de l'absolue nécessité dans l'existence, c'est-à-dire qu'on peut conclure de l'une à l'autre. Or c'est cette proposition qu'affirmait l'argument ontologique ; on l'admet donc, et on la prend pour fondement dans la preuve cosmologique, tandis qu'on avait voulu l'éviter. » — Non, dirai-je, car, dans l'argument ontologique, on se borne à l'analyse d'une *idée* ; et quand on passe d'un élément de l'idée à l'autre, on ne sort pas de l'ordre logique. Ici, au contraire, on passe également d'un élément à l'autre, mais *après* avoir démontré dans une première partie que l'*idée* correspond à un *être réel*, l'existence réelle des effets supposant l'existence réelle de la

(1) *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, ch. III.

cause ; Kant le reconnaît quand il dit que la preuve cosmologique ne se sert de l'expérience (l'existence réelle d'effets contingents) que « pour s'élever à l'*existence* d'un être nécessaire ». La preuve cosmologique procède donc d'une manière toute différente que la preuve ontologique.

Mais il est facile de s'apercevoir que la critique de Kant porte plus avant, et qu'en réalité, c'est surtout contre la première partie de l'argument qu'elle est dirigée. Vous vous servez, dit Kant, du principe de causalité pour remonter jusqu'à une cause première, mais ce principe n'a de valeur que dans le champ de l'expérience ; en dehors de ce champ il est sans usage, même sans signification ; or vous sautez hors des limites de l'expérience dès qu'il s'agit d'une cause qui n'est plus phénoménale. — Il est évident, répondrai-je, que si l'on déclare d'abord que le principe de causalité a pour but de relier les phénomènes dans le temps par un rapport nécessaire et d'en former une chaîne continue, on se contredit dès qu'on brise ou arrête la chaîne. Mais Kant lui-même admet les *noumènes* ; or il est impossible de leur trouver place dans la fameuse chaîne ; la chaîne des phénomènes et par conséquent la *causalité phénoménale* ne suffisent donc pas à la pensée ; l'esprit veut la causalité vraie, celle qui n'établit pas seulement dans notre représentation la liaison entre les phénomènes, mais qui explique l'existence même des phénomènes. Kant a eu tort de confondre entre la causalité *phénoménale* et la *raison suffisante* [1], la causalité phénoménale ne *suffisant* pas, puisqu'elle sert seulement à établir des séries indéfinies, illimitées, et ne donne jamais à la raison la satisfaction de l'arrêt, du repos qu'elle réclame.

Kant a trop profondément analysé son sujet pour n'avoir pas une réponse toute prête. Cet arrêt, ce repos, dit-il, est fourni par une forme supérieure de la pensée qui ramène la connaissance à sa plus haute unité. Les formes de la sensibilité (temps et espace) mettent une première unité dans le chaos des sensations ; les catégories de l'entende-

1. *Critique de la raison pure*, Analyse des principes, ch. II, t. I, p. 260, édit. Barni.

ment organisent les phénomènes en séries, ce qui est un degré de plus d'unification ; la suprême unité est fournie par la raison, ou faculté de l'absolu, avec ses trois grandes idées : l'unité absolue du sujet pensant, ou l'idée de l'âme ; l'unité absolue de la série des conditions des phénomènes, ou l'idée du monde ; l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général, ou l'idée de l'être des êtres, Dieu. Cette dernière idée, il l'appelle plus loin l'idéal de la raison pure.

Mais, qu'on ne l'oublie pas : ces idées transcendantales n'ont d'autre but que de donner aux actes de l'entendement une certaine unité, à laquelle celui-ci n'atteint pas par lui-même ; elles n'ont qu'un usage *régulateur* ; les regarder comme concepts des choses réelles, leur attribuer une valeur objective, c'est s'égarer dans un monde imaginaire. Kant développe longuement ces considérations, que résume on ne peut mieux l'expression de M. Renan : « catégorie de l'idéal » ; on trouve d'ailleurs à la fin de la *cinquième section* de la *Raison pure* le rapprochement entre l'idée de Dieu et la forme *à priori* de l'espace.

Cette fois, nous avons atteint les dernières limites de l'intelligence ; impossible de pousser plus loin la critique. Or, sans entrer dans des détails qui seraient infinis, que trouvons-nous ?

Une classification systématique et des plus artificielles d'idées qui sont, en réalité, d'origine et de valeur très différentes.

Le *moi*, la personnalité humaine, n'est-ce donc qu'une forme *à priori* ? Si c'est autre chose, c'en est fait de la fameuse trinité d'idées rationnelles.

Et d'ailleurs, n'y a-t-il pas une équivoque relativement au terme *absolu*, comme il y en avait une ci-dessus relativement au terme *causalité* ?

Kant reconnaît que « seul l'inconditionnel rend possible » la totalité des conditions, et que réciproquement la totalité » des conditions est elle-même toujours inconditionnelle » (t. 1, p. 380). L'inconditionnel proprement dit et la totalité des conditions, voilà deux acceptions très différentes de l'ab-

solu. Nous les retrouvons lorsque Kant parle de l'idéal transcendantal de la raison, l'*ens realissimum* : cela veut-il dire l'ensemble, la *totalité des êtres*, ou bien la *plénitude de l'être* ? L'*omnitudo realitatis* de Kant prête aux deux interprétations, dont tout lecteur philosophe sentira immédiatement la différence ; entre elles il y a un abîme : la première, c'est l'absolu du panthéisme ; la seconde, l'absolu du monothéisme proprement dit. Kant (t. II, p. 174) fait lui-même la distinction, mais ce n'est pas son système qui lui permet de l'établir : *une même catégorie ne saurait se prêter à deux sens si divers*. Or la première acception de l'absolu : *totalité* des êtres, suffit à mettre dans les diverses séries de phénomènes « l'unité » que réclame notre philosophe ; lors donc qu'il emploie le terme *absolu* dans son autre sens, celui de *parfait*, ce sens ne lui est pas fourni par le mécanisme des catégories ; il faut lui chercher une autre origine et lui attribuer une autre valeur.

L'assimilation faite par Kant et M. Renan est donc forcée. Ce qu'il y a de vrai, c'est que nous ne pouvons connaître Dieu que par une modification de notre esprit et que, si on isole cette modification de tout ce qui la rend vivante et active, il sera toujours facile de la traiter comme une représentation abstraite, une impression subjective et sans valeur. On sait comment le philosophe allemand est sorti d'embarras par son appel, si éloquent et si magnifique d'ailleurs, à la raison pratique. Mais la raison théorique n'est-elle pas tout aussi bien que la raison pratique une manifestation, une expression de la « chose en soi » ? Pourquoi donc supposer entre les formes et le noumène complète contradiction ? Et n'est-ce pas ce qui aurait lieu si l'idée de l'infini, du parfait, correspondait à un principe imparfait et borné ? Nos idées sont des signes, des symboles sans doute : *videmus nunc per speculum, in aenigmate*, il y a longtemps que S. Paul l'a dit ; mais, de ce qu'en voyageant je ne prends pas la flèche indicatrice pour une flèche véritable, il ne s'ensuit pas que je m'engage dans une route opposée à celle qu'elle me désigne. Pourquoi aussi cette méfiance à l'égard de la *pensée* et cette confiance à l'égard du *sentiment* ?

M. Berthelot écrit à M. Renan que « dérrière le vrai, le beau, » le bien, l'humanité a toujours senti, sans la connaître, » qu'il existe une réalité souveraine dans laquelle réside » l'idéal, c'est-à-dire Dieu, le centre et l'unité mysté- » rieuse et inaccessible vers laquelle converge l'ordre uni- » versel », et que « le sentiment seul peut nous y conduire. » Pourquoi le sentiment *seul* ? Le sentiment et la pensée sont deux degrés de conscience ; si la pensée n'a aucune valeur objective, le sentiment n'est qu'une illusion plus grossière encore. Ne mutilons pas notre nature, et que toutes nos facultés, comme l'a si bien dit M. Renan, « résonnent simultanément » !

XI

Mais n'est-ce pas un lourd anthropomorphisme que d'attribuer la conscience à la cause première ? « Sans doute, » répond Théoctiste, il y a de l'anthropomorphisme à prêter à » Dieu une conscience comme la nôtre ; mais l'usage des » expressions anthropomorphiques en théologie est inévita- » ble ; il n'a pas plus d'inconvénient que l'emploi de toute » autre figure ou métaphore. Le langage devient impossi- » ble, si l'on pousse à l'excès le purisme à cet égard » (*Dialogues*, p. 140). Affirmer, en se servant de la seule raison, que l'infinie perfection de Dieu équivaut éminemment à la conscience, à l'intelligence, à la bonté, à la justice de ses créatures, c'est la même chose qu'affirmer, en ayant recours à l'imagination, que Dieu est personnel, conscient, juste et bon. Les philosophes spiritualistes, les théologiens n'ont jamais attaché d'autre sens à ces expressions ; ils ne diront pas, comme parfois M. Renan, que ce n'est là qu' « une construction idéale », précisément parce qu'ils croient à l'existence réelle et non purement idéale de l'absolu, du parfait ; mais ils pourraient souscrire à cette formule : « Di- » sons que l'être suprême possède éminemment tout ce qui » est perfection ; disons qu'il y a en lui quelque chose d'ana- » logue à l'intelligence, à la liberté ; mais ne disons pas » qu'il est intelligent, qu'il est libre : car c'est essayer de

» limiter l'infini, de nommer l'ineffable [1]. » Ils reprocheraient seulement à l'auteur cet « excès de purisme. »

D'ailleurs, l'objection de Strauss si souvent reproduite [2] : « personnifier Dieu, c'est le limiter », puisque « l'absolu, au contraire, est l'infini qui embrasse et contient tout, et par conséquent n'exclut rien », n'est qu'une grossière confusion entre l'absolu *quantitatif* et l'absolu *qualitatif*. Dieu n'est pas la somme, le total des êtres; il est l'Être parfait : exclure de lui tout mode d'être imparfait, c'est précisément affirmer, bien loin de la limiter, son infinie perfection.

Dire que Dieu est *personnel*, ce n'est donc pas en faire une sorte d'homme prodigieux, colossal; c'est assurer qu'il ne se confond pas avec le monde. Son *individualité*, c'est précisément son caractère unique, incommunicable, de perfection. Sans doute, quand on voudra insister sur ce caractère, on sera forcé de recourir à « l'anthropomorphisme *psychologique* [3] », mais l'idée de perfection est une idée *sui generis* qui se distinguera toujours facilement des images dont elle sera revêtue. Parmi ces images, il en est qui sauvegardent, d'autres qui altèrent l'idée : il n'est pas possible, par exemple, de représenter Dieu comme un tyran cruel. M. Renan exagère donc quand il affirme sans restriction que « disputer sur l'image divine, c'est de l'idolâtrie [4] ».

On ne pourra non plus représenter Dieu comme une force aveugle, inconsciente. Ce dernier terme, malheureusement, prête à l'équivoque. On serait parfois tenté de croire que M. Renan l'emploie dans le même sens que M. de Hartmann. L'idéal serait inconscient par rapport à notre forme de conscience, mais il posséderait un genre de conscience à lui, l'*analogue* de notre conscience, de notre intelligence et de notre liberté. L'idéal serait un Dieu doué non pas de la toute-science et de la toute-puissance, mais d'une très grande science et d'une très grande puissance, et capable d'acquérir, par son union avec la matière, de nouveaux attributs,

1. *Avenir de la science*, p. 480.
2. *La métaph. et son avenir*, p. 323.
3. *Id.*, p. 322.
4. *Avenir de la sc.* p. 541.

un plus haut degré d'être. C'est son action qui se traduirait par ce « *nisus* profond, s'exerçant d'une manière aveugle » dans les abîmes de l'être, poussant tout à l'existence à » chaque point de l'espace..., *nisus* (qui) n'est ni conscient » ni tout-puissant et tire le meilleur parti possible de la » matière dont il dispose[1]. »

Si au contraire nous prenions le mot *inconscient* dans son sens rigoureux, nous aboutirions à cette absurde conclusion, que des effets intelligents et libres sont issus d'une cause aveugle et fatale. Je ne crois vraiment pas que ce soit la pensée de M. Renan ; un Dieu imparfait, voilà la formule qui rend le mieux son idée : on voit que c'est la même que celle de Voltaire.

Parfois, dans ces « dialogues entre les différents lobes de son cerveau », c'est le lobe orthodoxe qui l'emporte, et M. Renan parle un langage admirable : « Une seule chose » est certaine, c'est le sourire paternel qui, à certaines » heures, traverse la nature, attestant qu'un œil nous re- » garde et qu'un cœur nous suit[2]. »

Et cet aveu mis sur les lèvres de l'abbesse de Jouarre : « O Dieu, j'ai eu tort sans doute de trop subtiliser ton » existence ! Une entité idéale ne me suffit plus, je voudrais » un consolateur vivant. Préférer la pudeur à la vie, sacri- » fier tout au devoir abstrait, nous le faisons avec allé- » gresse ; mais qu'il y ait au moins quelqu'un pour nous » voir, pour nous encourager, pour nous accueillir dans » ses bras à l'extrémité de l'arène sanglante... Morne séré- » nité, tu ressembles trop au néant. O vide horrible ! Quel- » qu'un, au nom du Ciel ! Quelqu'un ! Je ne sais pas bien qui » je prie, mais je prie ! »

XII

Une double conclusion me semble ressortir de cette étude. Voltaire s'est mis à l'école de Locke, M. Renan à l'école des philosophes de l'Allemagne. A quoi ont-ils abouti ? L'un à

1. *Examen*, etc., § II.
2. *Confér. d'Angleterre*, p. 201.

s'appauvrir, l'autre à s'obscurcir l'esprit. Philosophie terre à terre, philosophie nuageuse, voilà ce qu'ils ont essayé d'importer en France. Dieu me garde du chauvinisme ! J'étudie, j'admire les philosophes anglais et allemands ; je sais par expérience qu'il y a beaucoup à gagner en se soumettant à leur rude discipline ; mais je n'en continue pas moins à dire : Restons français, fidèles à la raison et au culte des « idées claires et distinctes » !

Voltaire et Renan n'ont pu se passer de Dieu : telle est ma seconde remarque. Mais, parce qu'ils ont négligé les données rationnelles ou les ont traitées comme une monnaie de mauvais aloi, ils se sont arrêtés à l'hypothèse d'un Dieu imparfait. Pratiquement, un tel Dieu se confond avec la nature : la morale, par exemple, est une aspiration vers l'idéal, et pourtant c'est la nature seule qu'interroge M. Renan sur nos devoirs les plus délicats [1] ; impossible de dire au juste si le « grand égoïste qui nous trompe » par ses ruses machiavéliques, nous alléchant par l'attrait du plaisir, exploitant l'individu au profit du bien général [2], c'est Dieu ou la nature. Sans doute, le système de M. Renan n'est pas un pur fatalisme comme celui de Voltaire ; mais de part et d'autre ce n'est pas un Dieu véritable, c'est « une âme du monde » qu'on propose à nos adorations. Tout l'esprit de Voltaire ne suffit pas à nous donner le change ; et quant à « l'art exquis de jouer de la lyre sur les fibres les plus intimes de l'âme, de poser sans les résoudre les problèmes de l'ordre transcendant [3] », il émerveille l'imagination mais ne contente ni le cœur ni la conscience. La conscience, le cœur et la raison, c'est-à-dire l'homme vrai, ne trouvent leur pleine satisfaction, leur direction normale, que dans la notion de la Divinité entrevue par les philosophes grecs, épurée, complétée et définitivement fixée par la tradition chrétienne.

M. Hébert.

1. *Dial.*, p. 26. Voir pourtant, *Av. de la science*, p. 526, la jolie note où l'auteur reconnaît que la mission de l'homme est de « moraliser la nature ».

2. *Id.*, p. 48.

3. *Mélanges d'hist.*, p. 70.

LE SENTIMENT MORAL[1]

LE NÉCESSAIRE, LE CONTINGENT ET LA PSYCHOLOGIE

19. — *Action de l'esprit sur les corps.*

Essayons de faire l'application des considérations qui précèdent.

Comment l'homme agit-il sur la matière ? C'est le problème de la communication des substances. La main peut remuer la plume, tracer des caractères sur le papier. Passe encore : elles sont de même nature ; la main et la plume sont de la matière. Mais l'homme est esprit et corps : comment l'âme agit-elle sur la matière de la main ?

L'âme a la puissance sur ce qui est de même nature qu'elle. Elle est cause, elle agit naturellement, en vertu de sa qualité nécessaire, sur les choses spirituelles, sur les autres âmes, par exemple par l'amour. Cette communication fait partie de la puissance naturelle de l'âme.

La nature de l'âme est d'agir comme de connaître. Ce qui est à expliquer, ce n'est pas qu'elle connaisse, qu'elle agisse, mais au contraire qu'elle n'ait pas toute science et tout pouvoir : ce sont les limites, le fait arrêtant le droit, qui sont à expliquer, de même que c'est l'existence du mal dans l'œuvre divine, et non celle du bien, qui doit nous étonner.

L'âme est puissante, elle agit, elle est cause, mais uniquement pour le spirituel : elle agit sur les autres âmes par le sentiment commun, l'amour et la haine ; elle agit sur elle-même, elle s'efforce, s'excite, se contraint, se prive : la liberté est le maximum de l'action. Mais elle n'est pas toute-puissante : elle est faite à l'image de Dieu, mais elle n'est

1. V. *Annales*, d'octobre, p. 73.

pas Dieu. Le Tout-puissant a seul pu créer la matière, et seul peut continuer à la causer, c'est-à-dire à la conserver, à la régir. L'âme qui a la puissance, non la toute-puissance, agit naturellement sur l'esprit, n'agit nullement sur la matière. La matière est une chose nouvelle, étrangère, soustraite à la puissance normale des esprits créés. Et comment l'âme manierait-elle cette matière, puisque Dieu lui en a caché les ressorts, puisqu'il a tiré du néant cette créature muette afin qu'elle ne trahît pas les secrets contingents qu'il voulait dérober à l'homme ?

Cependant il a décidé de donner à l'âme une action sur la matière, action dépendant de sa permission, et par conséquent limitée. Si un nouveau Prométhée trouvait le secret du pouvoir sur la matière, il exercerait un droit régalien non sur ce qui est à portée du bras, mais sur l'univers, et remuerait la constellation d'Hercule aussi facilement que nous levons le petit doigt. Dieu a donné à l'âme le pouvoir d'agir sur son propre corps seulement : notre corps est une concession de matière pour les années de notre vie, où nous restons ensevelis jusqu'à la résurrection, dont le jour est le jour de notre mort.

Dieu a donné spécialement à l'âme le pouvoir d'agir sur son corps, ce qui explique pourquoi nous exerçons ce pouvoir avec la plus grande facilité, tandis que nous avons tant de peine à connaître le peu que nous savons des procédés de la matière. Chez l'enfant, l'usage de son corps précède l'ouverture de l'intelligence. Puisque c'est un pouvoir, nous l'exerçons par notre seule volonté, sans que l'intelligence ait besoin de savoir ce qui ne vient pas d'elle et ne passe pas par elle.

Comment bornons-nous la puissance de l'âme à son propre corps, puisqu'avec lui, comme un instrument, elle agit sur les autres corps ? Sans doute, pendant que la main écrit cette objection, l'âme agit non seulement sur les doigts, mais encore sur la plume et le papier. Toutefois, en vertu du pouvoir spécial, elle ne remue que les doigts : quant à l'action des doigts sur la plume, elle rentre dans le droit commun de la matière ; il en est de cette action comme de

toutes celles des corps entre eux ; elle dépend des lois universelles qui font rouler les vents, les fleuves et les astres. — Quelle preuve en avez-vous ? — C'est que là où la puissance générale suffit, un pouvoir spécial est inutile. Cette puissance générale est celle de Dieu qui régit tout, molécule à molécule, monde à monde : il est superflu qu'un homme ajoute ses efforts à cette puissance, en agisse avec Dieu comme Hercule avec Atlas et tende l'épaule pour porter le monde.

Le pouvoir donné par Dieu à l'âme d'agir sur la matière de son corps est spécial ; mais il ne faut pas s'en étonner, car l'intelligence peut témoigner que le pouvoir qui nous est donné de connaître la matière est également spécial. Ce que l'âme connaît naturellement, c'est le spirituel, par exemple ce qu'il y a de raisonnable dans la nature, la raison externe de la matière, non la matière elle-même. Le droit naturel des âmes ne comporte pas plus la connaissance de la matière que l'action sur la matière. Mais Dieu leur a donné une action spéciale, et une connaissance spéciale qui est la sensation. Comment douterez-vous qu'elle soit spéciale, si vous observez qu'elle ne s'exerce pas même sur la matière de notre corps, ni sur la partie la plus voisine de l'âme, contiguë à l'âme, sur le cerveau, mais seulement sur ce qui est éloigné, hors du corps. Nous ne connaissons la matière que par la sensation, nous ne connaissons par la sensation que la matière extérieure, nous ne connaissons de la matière extérieure que des couleurs, des sons, de la résistance.

Est-ce que nous enlevons à l'âme sa puissance royale ? Non. Elle ne connaît que des couleurs et des sons, mais, avec ces souffles, elle achève de construire l'univers. Elle n'agit que sur son corps, mais il lui suffit de remuer la main : à ce signe la nature obéit. Impuissante sur son corps, elle est toute-puissante sur Dieu, car l'amour est la plus grande puissance qui se puisse concevoir, si elle n'est la seule ; la puissance sur la matière n'en est que l'imitation, car la matière ne peut faire plus que de se laisser conduire et détruire : mais quel plus grand pouvoir l'amour peut-il

montrer que de forcer les âmes atteintes de revenir sur l'être qui les aime pour se donner tout entières à lui. L'homme, en aimant Dieu, force Dieu à l'aimer. Il a la puissance sur Dieu, à la condition de faire le bien : le bien, l'amour et la puissance sont un.

En résumé, il n'y a de causes que les esprits. Dieu seul est la cause du monde matériel et de ses mouvements, de l'existence de nos âmes. A leur tour, celles-ci sont causes par nature sur le spirituel, sur les autres âmes, sur lui, Dieu, et sont causes par sa permission, par délégation, sur leur propre corps. Entre leur propre corps et le reste de la matière, la communication est celle de droit commun : c'est selon les lois générales fixées par Dieu que le mouvement de ma main se communique à ma plume.

Enfin, Dieu a délégué aux âmes arrivées à l'amour une dernière et extrême puissance spéciale, non plus sur leur corps, mais sur un autre corps vivant, la génération ou puissance créatrice.

20. — *La mémoire.* — *Qu'est-ce qui est conservé?* — *Qu'est-ce qui conserve?*

Le problème de la communication des forces, à ne considérer que les causes, est tout métaphysique. Prenons-en un autre, celui de la mémoire, où la métaphysique se trouve en compétition avec la science expérimentale. Demandons-nous successivement qu'est-ce qui est conservé, puis qu'est-ce qui conserve, enfin comment il conserve.

Qu'est-ce qui est conservé par la mémoire ? Cela seul qui a besoin d'être conservé, parce qu'il ne dure pas. Si nous inventorions ce qu'enferme notre esprit, nous y reconnaîtrions trois sortes de richesses : le nécessaire, la sensation, les objets contingents formés par l'union du nécessaire et de la sensation. Ce nécessaire, ce sont les qualités incompréhensibles et les rapports compréhensibles, cause, ordre, unité, ressemblance et autres, qui, à l'arrivée de la sensation, font saisir à l'âme les formes, font apparaître la multitude des objets et des actes contingents.

On n'a pas à conserver le nécessaire, il est toujours présent. Quant à lui, percevoir et retenir sont un. Sans lui, pas de perception, pas d'intelligence. Il n'y a pas besoin de retenir ce qui est indéfectible, immuable, perpétuel. Ce n'est pas lui qui existe par la mémoire, c'est la mémoire qui n'existe que par lui, sans qui il n'y aurait ni mémoire, ni perception. Donc le nécessaire n'est pas l'objet de la mémoire : il est toujours présent ; il ne peut être rappelé, parce qu'il ne quitte jamais l'âme.

Le seul objet de la mémoire, ce sont les choses contingentes. Il n'y aucun motif de les retenir, elles, ni dans leur nature, ni dans celle de notre esprit, sur lequel elles ne peuvent produire qu'une impression passagère : c'est justement ce qui nécessite l'organisation spéciale d'une mémoire. Ce qui est sous nos yeux, ce papier, cette table, ce parquet, cette fenêtre, sont utiles à voir en ce moment, mais nous n'avons aucun intérêt à nous en charger pour la vie. Peut-être l'occasion viendra-t-elle un jour, dans des années, de se rappeler une circonstance aujourd'hui si insignifiante que notre attention n'a pas daigné la fixer une seconde. On ne peut indéfiniment tout regarder, mais il faut tout garder ; et effectivement, pour ne parler que du lieu, l'homme inquiet qui ne cesse de changer de place, garde les innombrables objets des innombrables lieux qu'il a traversés. Pour conserver cette énorme multitude de contingent, un appareil est nécessaire ; il nous paraît déjà vraisemblable que la matière, qui aide à percevoir la matière par la sensation, aide à la conserver par la mémoire.

Demandons nous donc maintenant qu'est-ce qui conserve ? Est-ce l'intelligence ? L'on reconnaît tout de suite qu'elle ne traite que des notions présentes : les notions passées ne sont plus en sa possession, puisqu'elle sent qu'elles lui manquent, puisqu'elle les réclame, qu'elle les reçoit. Est-ce le sentiment ? Ses impressions sont plus durables que les perceptions de l'intelligence : nous avons à regretter qu'elles le soient trop. Mais ce qui reste, c'est l'impression et non l'objet, bien qu'il soit vrai que l'impression permette de retrou-

ver l'objet qui est resté attaché au sentiment par un fil, une fibre douloureuse arrachée du cœur.

Si le contingent n'est pas conservé par l'âme, il ne reste que cette alternative qu'il se conserve tout seul. Les phisophes y ont bien pensé : plusieurs ont attribué la mémoire à la matière, au cerveau : il est cependant assez remarquable qu'un si grand nombre ait accordé la pensée au cerveau et que si peu se soient hasardés à lui attribuer simplement la mémoire.

Une grave objection les embarrasse. La mémoire conserve les images : or, pour ranger l'énorme multitude des clichés, le cerveau n'a pas une place suffisante, place que n'offriraient pas même les greniers d'abondance de Pharaon.

N'avons-nous pas distingué, dans le contingent, la sensation de la couleur de la forme des objets ? La matière ne fournit, au moyen de la situation de ses parties, au moyen de vibrations, que des sensations, couleurs, sons. Quant à la forme, ce n'est pas la matière, c'est l'esprit qui la produit à l'occasion des sensations, mais grâce aux rapports, au nécessaire. Là est la solution. L'organe matériel, le cerveau n'a pas l'embarras de conserver les images, les formes des objets, du langage : tâche impossible, car les pensées qu'a eues un homme de cinquante ans dépassent en longueur les lignes imprimées dans tous les livres de la Bibliothèque nationale. Il lui suffit de répéter les sensations, laissant à l'esprit le soin de les revêtir de la forme. On ne s'étonnera plus de ce que, un organe nous donnant l'infinie variété des sensations, par exemple les dispositions des couleurs et des sons, un autre nous les redonne. La sensation est due à un organe sur l'extérieur, la mémoire à un organe intérieur ; elle est une *resensation*. Et comme cet organe intérieur est sur le chemin entre l'organe extérieur et l'âme, il a, par une admirable économie de moyens, reçu avant l'esprit l'impression des vibrations qu'il conserve ainsi pour les lui représenter : c'est une sorte de phonographe.

Une corde d'instrument de musique, si on la fait vibrer, répétera vingt fois et à jamais la même note. On peut donc

dire que cette note est là, réellement, toute prête à paraître à notre volonté, quoiqu'elle n'occupe pas de place, quoiqu'elle soit insensible, tant que nous ne remuons pas la corde. Ainsi de la mémoire : tous nos souvenirs sont dans le cerveau, à notre disposition, quoiqu'en ce moment il ne s'y trouve qu'une corde, une fibre. Qu'elle vibre, et nous percevrons le son, la couleur, et nous reverrons l'image.

Un instrument n'a que quelques cordes, mais avec ce petit nombre, on peut entendre toute la musique. Avec quelques fibres, on peut répéter toutes les dispositions variées des couleurs, des sons, conserver tous les souvenirs, refaire toute notre vie passée.

La sensation a une durée brève, insensible, qui ne permettrait pas à l'âme de la distinguer, à la pensée de se former, aux idées de s'enchaîner. Mais, après avoir traversé les sens extérieurs, elle est continuée par le cerveau, dont la fonction est de la prolonger. Les vibrations se succèdent dans les organes des sens avec une rapidité inouïe : le roulement des sons et des couleurs a une effroyable vitesse ; rien ne se fixe ; ils sont aussitôt effacés qu'apparus. Le cerveau les répète et leur procure assez de durée pour assembler et attacher les uns aux autres les phénomènes.

On en tire une conséquence remarquable, à savoir que le cerveau ne répète pas tout. En effet, s'il répétait tout, il n'aurait pas plus de temps que les organes des sens pour reproduire leur travail, obligé qu'il est à les suivre et à ne pas se laisser gagner de vitesse. Il ne prend que ce qu'il y a de plus sensible, les couleurs les plus fortes, et il profite de l'intervalle vide pour les étaler : il est un organe de sélection. Ainsi s'expliquent deux choses : pourquoi on ne sent pas tout, pourquoi on sent quelquefois davantage. Nous ne sentons pas tout : une multitude de vibrations sont perdues. Cependant elles ne sont pas toujours insensibles ; elles ne le sont que dans les conditions ordinaires. Une émotion, une excitation maladive ou la tension de l'intelligence, du génie, donnent le privilège de mieux sentir ou de plus souffrir. Les imperceptibles existent donc, puisqu'on les a quelquefois perçus.

C'est l'explication de la lucidité, et, pour partie, des phénomènes de l'hypnotisme, dont on fait tant de fracas. C'est aussi celle de la diversité des tempéraments sensibles. On ne peut l'attribuer à l'esprit seul : nous ne pouvons mettre sur le compte de l'attention ces étonnantes variétés parmi les hommes, et ces variations dans le même homme, entre le moment où il sent vivement et celui où il sent à peine. L'esprit a beau s'efforcer, il ne sent pas quand il veut et sent quand il ne le veut pas. D'un autre côté, le milieu, la force et ses vibrations sont les mêmes pour tous, et l'organe du sens, en bon état, fonctionne identiquement avec sa régularité de machine. Il ne reste donc qu'à supposer que le cerveau répète, fond, étale, s'emplit avec plus ou moins de bonheur suivant son état physiologique.

22. — *L'initiative appartient-elle à la mémoire ou à l'esprit ?*

Concevons la fibre du cerveau comme une corde d'instruement en laquelle l'artiste a imprimé les vibrations de la sensation depuis notre premier regard jusqu'à ce moment. De même que le ruban télégraphique garde les signes successifs qu'on relit en le déroulant, la fibre conserve cinquante, quatre-vingts ans de vibrations, qu'il n'est pas indispensable de supposer imprimées dans sa longueur, car la même corde peut émettre des notes différentes suivant qu'un doigt la presse. Imaginons nos vibrations imprimées, non selon l'espace, sur un rouleau d'une longeur inconcevable, mais selon le temps sur la même fibre. En face du spectacle de la campagne, nous recevons la sensation des feuilles de la forêt, des brins d'herbe de la prairie par d'innombrables vibrations qui traversent nos yeux ; si nous fermons les yeux, si nous laissons passer un jour, un an, c'est la mémoire qui nous rend la sensation, qui nous permet de reconstituer les formes par la trépidation de chacune des fibres qui ont été impressionnées la première fois.

Or, quel est le doigt qui presse la fibre au point, pour faire revivre ce spectacle et non un autre, qui fait le choix

dans la série des vibrations exécutées pendant cinquante ans sur la même corde, entre des fantômes à ressusciter plus nombreux que tous les morts ensevelis aujourd'hui sous terre? Est-ce la matière? est-ce l'esprit?

La fibre se resserre-t-elle d'elle-même pour nous offrir les vibrations qu'il nous faut? Si elle a la spontanéité, si elle participe à nos besoins, si elle prévient nos désirs, elle est plus intelligente que nous, et c'est à la matière de mener l'esprit. Il est vrai que la pupille se resserre et se dilate sans notre aveu; mais ce sont les rayons physiques qui déterminent le nerf. Ici c'est un besoin metaphysique qui presse le doigt sur la corde. Dans la rue, nos sensations ne dépendent pas de nous : les maisons, les passants s'inscrivent dans leur ordre, malgré nous, sur les fibres. Mais que nous rentrions dans la maison, dans la résensation de la mémoire : les souvenirs se représentent contre l'ordre chronologique, dans une procession si incertaine que l'on ne saurait dire si elle est conduite par nous, sans nous, ou malgré nous.

Est-ce donc l'esprit qui presse la corde par le même pouvoir qui met en mouvement la main pour écrire? — Quoi! l'esprit ignore même l'existence de la corde. — C'est vrai : mais pendant que notre main serre la plume, une autre main que celle des hommes serre la corde de nos nerfs.

A donner ce pouvoir à l'esprit, la difficulté n'est pas moindre. Si je retrouve ce que je veux, je n'ai pas besoin de mémoire : je n'ai pas à reprendre ce que je tiens, à ressusciter le souvenir vivant. Je ne peux chercher une impression sans l'avoir, ou plutôt, puisque je l'ai, je n'ai pas besoin de la chercher; je crois à tort que je la cherche, car si je ne l'avais pas déjà, je n'aurais pas la pensée de la chercher. Sans doute, je veux l'avoir plus vive, mais c'est l'affaire de l'attention, non de la mémoire.

Le plus grand nombre des philosophes croit qu'il n'y a à voir dans le monde que ce que le regard de l'intelligence peut couvrir : ils la rétrécissent encore, et bornent le domaine de l'esprit au cône lumineux de l'impuissante attention : dans les ténèbres, il n'y a plus rien. Voici que la mémoire leur montre leur erreur. « Moi, mémoire, je suis hors de

» l'attention; je suis hors de l'intelligence : allez-vous aussi » me nier ? Philosophes, vous qui ne reconnaissez que ce » qui se voit et se prouve, vous qui dites avec tristesse que » les premiers principes sont indémontrables, niez donc » aussi la terre qui vous porte, puisque vos yeux ne voient » pas le sol que couvrent vos pieds pour y prendre appui. »

La mémoire ne peut être à l'intelligence ; car si elle était à l'intelligence, elle ne serait plus mémoire. Elle ne peut être à la matière seule. Il y a donc hors de la matière, au delà de l'intelligence, un pays des phénomènes inconnus, le royaume du nécessaire. C'est le nécessaire qui presse la fibre de matière, qui maintient, rassemble, ordonne dans un enchaînement supérieur à notre compréhension tout le passé et qui l'unit à notre pensée présente.

L'âme ne verrait pas même cette pensée présente ; si elle ne voyait davantage. — Davantage ? Quoi ? — Tout. Ce qu'elle voit indéfectiblement est le nécessaire, ce qui est au-dessus de l'espace et du temps et du contingent qui s'éloigne et passe. Il n'y a pas à se demander si cet objet s'efface, si elle le ressuscite puisqu'il est éternel. Il suffit qu'il soit et qu'elle soit pour qu'elle le voie toujours. Ce n'est pas par la mémoire qu'elle le retient, mais par la perception permanente, par l'union indissoluble. L'éternel soutient le présent, maintient le passé : le nécessaire qui, au moment de la sensation, fournit à l'âme la forme, l'être, l'unité, lui fait voir les choses présentes, au moment de la resensation lui fait revoir les choses passées.

Il faut donc réserver le nom de mémoire à ce qui conserve la partie matérielle des pensées, leur forme visible, leur note sonore, le passager et le périssable. Le contingent qui fuit est l'objet de la mémoire, l'absolu qui demeure est l'objet de l'esprit.

Mais la mémoire ne peut être toute matérielle. Son objet est bien la matière, son organe est bien de la matière, mais elle-même est le réseau nécessaire qui unit et maintient, est la raison de toutes choses. Sans la sensation, la pensée ne naît pas ; sans la sensation seconde, ou mémoire, la pensée ne vit pas, elle est mort-née. L'une est la génération,

l'autre la vie. Cette puissance universelle que, pour le monde matériel, on appelle vaguement la nature, pour le monde immatériel est le nécessaire. C'est lui qui sépare et assemble la poussière contingente, forme et vivifie, maintient et renouvelle, réunit en son vaste sein les vivants et les morts, les pensées présentes et les souvenirs.

Notre monde spirituel enclos dans la boîte d'ivoire d'un crâne n'est-il donc que l'image du monde immense de la nature? Celui-ci parcourt ses ellipses avec ses astres, vibre en son éther, monte et tombe comme ses pluies, va et vient comme ses fleuves entre la mer et la source, s'agite et s'emporte comme les vents, vit et meurt comme ses plantes, ses êtres animés et mouvants. Dans l'esprit aussi, tout change, s'efface et reparaît.

Mais regardez bien. Tout y est divers, mais pour la raison tout est le même; tout y est absent, mais pour le désir tout est présent; tout nous manque, mais nous devons avoir tout et pour toujours. La pensée ne suit que le contingent fugitif, comme la tache obscure d'un nuage qui court sur la surface éblouissante de la mer; mais le sentiment descend au fond des choses, possède l'universel absolu, occupe l'abîme et s'étale sur l'océan infini. Au contraire, dans le monde contingent, sauf les assises invisibles des montagnes qui sont immobiles, tout s'écoule. Les feuilles tombent tristement des arbres pour rentrer dans la terre; l'herbe des champs de cette année n'est pas l'herbe de l'année passée; ces insectes, ces bêtes qui vivent, périront et on ne les reverra jamais plus. Une goutte d'eau est petite, et cependant elle n'est pas épargnée par le changement universel: aussitôt née, elle disparaît dans les autres gouttes; jamais elle n'avait existé et jamais elle n'existera. Le soleil qui éclaire cette ruine ne peut demeurer au haut des cieux; il se couche et est suivi des ténèbres. Les pensées qui les contemplent s'éteignent comme un cierge, et il n'y a plus rien: ce qu'on rallume, c'est une autre lumière. La nature impassible fait et défait. Ses œuvres qui échappent à la mort, elle les détruit elle-même. Il n'y a que des lois, car les phénomènes s'en vont en se précipitant. Il

n'y a que des formes, car les objets qui les emplissent un moment, le moment d'après ont passé en laissant cette dépouille comme un héritage à d'autres pressés de les suivre. On dit même qu'il n'y a que des espèces et que tous les individus ne sont rien : sans doute ils meurent, mais ne vivent pas. Du soleil qui s'épuise aux fleuves souterrains qui rongent le fond de la terre, tout s'écoule : πάντα ῥεῖ.

Dans l'âme, tout est à la fois et à jamais. Ce que j'ai eu un jour, je l'ai encore, je l'aurai toujours. Le mal lui-même une fois commis, voulu, désiré, rien ne l'efface, si ce n'est Dieu. Ce qui vacille, ce qui s'obscurcit, ce n'est rien, c'est la pensée du contingent; mais le sentiment du nécessaire tient tout pour toujours. Rien n'est perdu, rien n'est détruit, rien n'est mort. La destruction, la mort ne sont bonnes que pour la matière, que pour ce qui tient à la matière ; ses objets peuvent se remplacer comme les rides sur l'eau ; leurs pensées peuvent s'enfoncer dans l'oubli. Quant au nécessaire qui s'est attaché à ces pensées, qui a vivifié cette poussière, il subsiste éternellement. Ce que la mémoire me représente tout à coup comme une apparition, ce que la réminiscence cherche comme un trésor, n'était pas sous terre ; ce n'est pas un fantôme, c'est l'universel, l'éternel, le nécessaire — c'est aussi moi, toujours le même avec mon désir et ma raison, — qui sont le désir de l'éternel et le reflet de la raison divine et absolue. Il n'y a de souvenirs que de ce qui passe, du contingent : mais le nécessaire, étant nécessaire aux âmes, ne peut leur manquer et tient tout le reste suspendu.

Les pensées du contingent s'agitent et disparaissent, mais mon sentiment du nécessaire est éternel. Puisque Dieu m'a fait à son image et à sa ressemblance, je serais injuste et ingrat si je ne disais que je suis, non pas semblable à Dieu, mais comme Dieu. Il est éternel, je suis immortel : je ne dis pas que ce que j'étais hier, je le suis, mais que je suis encore hier et que je suis déjà demain, parce que je connais l'absolu, parce que ce qui tourne autour de moi, ce qui fait le temps, les jours, les veilles et les lendemains, n'est que du contingent. Il est infini : moi aussi ; car l'amour est plus que l'unité; il est l'union, il unit à ce qu'on aime, et l'infini

de mon désir mesure l'infini de son objet. Mon âme est sentiment, mon sentiment ne sera rassasié que de Dieu, bien et beau infinis. Il lui a suffi de se laisser voir par moi pour me donner l'immortalité et l'infini, car sa justice lui défend de ne pas satisfaire le désir qu'il a allumé de jouir éternellement de l'infini. La souffrance d'aujourd'hui mesure la jouissance de demain. La mort prouve la vie, qui ne devient éternelle qu'en quittant le périssable ; dans la chair qui s'en va, il faut voir les pierres de la prison qui se détachent, les chaînes qui tombent. Que le temps me mène donc à ce dernier jour où il disparaîtra lui-même, où la mémoire, où les souvenirs avec les espérances se fondront dans le feu de la possession : en attendant, j'ai déjà la solidité du rocher assis dans l'océan du nécessaire : le contingent, c'est l'écume ; et les gouttes qui roulent sur ses flancs pour retomber dans la profondeur, ce sont les phénomènes qui jaillissent autour de moi, brillant un instant à la lumière, ce sont mes journées qui passent, c'est mon corps qui se détache ; mais ce que je veux, c'est le nécessaire, la vérité, l'être, le bien, le beau, l'amour qui demeurent. Il y a eu des hommes depuis mille et mille ans ; on dit qu'il ne sont plus : leurs corps sont tombés dans la mer, ont été abandonnés dans les forêts, les déserts, ont été jetés dans les trous des cimetières. Que me montrez-vous ? De la poussière, cette même poussière que la terre montra pour la première fois quand, se soulevant, elle fit rouler l'eau des déluges dans ses vallées et le lit des océans. La mort est un phénomène contingent qui ne prend et ne remue que de la poudre ; mais le nécessaire et les âmes qui le possèdent sont impérissables. Ne pleurons pas : il n'y a pas de morts.

23. — *Le problème de l'initiative.* — *Comparaison de la sensation et de la mémoire.*

La mémoire ne retient pas le nécessaire : il ne quitte jamais l'âme ; il est obscur, mais il est toujours présent ; c'est lui qui compose, assemble, retient les phénomènes ; à lui appartient ce que nous attribuons à la mémoire, qui n'est

que son instrument. Les choses se retiennent par la raison des choses, c'est-à-dire par le nécessaire.

Il faut donc en finir avec le préjugé. La vraie mémoire est une résensation : elle redonne ce qu'a donné la sensation. Il faut enlever à la mémoire et restituer à la faculté du nécessaire, au sentiment, la conservation du nécessaire et de tout ce qu'il touche, la perpétuité des impressions, la permanence des phénomènes. Les attribuer à la mémoire ou resensation est une erreur pareille à celle qui attribue à la sensation l'origine des idées.

De même que l'organe des sens concourt avec le nécessaire pour la perception, l'organe de la mémoire concourt avec lui pour le souvenir. A première vue, il semble que, dans la perception, l'organe prend les devants et commence avant l'esprit ; que, dans le mouvement, l'esprit au contraire prévient l'organe qui ne sait qu'obéir. Dans le souvenir, à qui appartient l'initiative ? N'est-elle pas partagée ?

Mais d'abord, sommes-nous en état de distinguer la perception de la mémoire ? Nous avons dit que la vibration se prolonge, trouve sa durée dans le cerveau pour la sensation, et d'autre part que celui-ci la reproduit pour la mémoire. C'est donc la même corde qui donne la sensation et la mémoire, qui sert à la perception et au souvenir. La sensation et la mémoire se présentent par le même porte : à quoi les reconnaîtrons-nous ? A ce que la première est jeune et fraîche, la seconde vieille et décrépite ? Hélas ! plus nous vieillissons, plus nos perceptions nous semblent misérables et les souvenirs du temps passé paraissent beaux. Ce que nous prenons pour la reproduction ne serait-il que la durée continuelle ? Mais si nos souvenirs sont permanents, tous et toujours présents, il n'y a plus de mémoire. Si l'on ne perdait rien, on n'aurait rien à retrouver. C'est notre impuissance à tout garder qui nous a fait appeler mémoire ce qui garde quelque petite chose. De même, il n'y aurait pas d'intelligence si nous comprenions tout, de jugement si nous voyions le fond des choses, de vertu si nous ne faisions que le bien, de bien si nous ignorions le mal. Notre positif est du négatif, notre perfection de l'imperfection.

Nous ne saisissons, nous ne nommons rien que par ses limites. La vraie perfection, Dieu et ses qualités absolues nous sont invisibles parce que nous ne distinguons que le manque et le défaut. Nous avions déjà exprimé notre étonnement sous une autre forme, quand nous disions que ce qui est à expliquer, c'est non que nous sachions quelque chose, mais que nous ne sachions pas tout, non que nous puissions quelque chose, mais que nous ne puissions pas tout. Ce qui est positif, c'est l'intelligence, la puissance : on ne peut douter qu'ils sont, et on ne peut savoir comment ils sont. Ce qui est négatif, ce qui ne devrait pas exister, c'est leur limite : c'est cependant la seule chose que nous sachions, et ce n'est que par les limites que nous savons le peu que nous savons.

Nous regardons un tableau. Pendant la première minute, c'est la sensation qui opère avec l'esprit. Mais pendant la seconde minute, est-ce encore la sensation qui collabore avec lui, ou n'est-ce pas la mémoire qui s'est substituée à elle ? On dira peut-être que, l'œil étant resté ouvert, la même sensation continue. Non : la pensée est plus prompte que la paupière et a changé avant le clignement des yeux. En outre, qu'est-ce qu'une minute ? Une division choisie dans un temps en rapport avec le mouvement des astres, et non avec ceux de l'esprit ou de la mémoire : elle peut se subdiviser, et pour cette nouvelle fraction la même question se présentera : qui opère ? l'esprit avec la sensation, l'esprit avec la mémoire, ou l'esprit seul ? Ce n'est pas seulement le temps qui se divise, mais l'espace. D'innombrables impressions de couleurs et de formes, pendant que l'œil fixe le tableau, font rouler le cours des pensées plus vite que l'eau du fleuve : chacune de ces gouttes écoulées appartient-elle à la mémoire ou à l'esprit ? Si la mémoire consiste à reprendre une pensée une fois abandonnée, tout le fleuve lui appartient, sauf la seule goutte présente. La conscience est impossible, car elle suppose au moins deux gouttes, l'objet et le moi : cette fameuse preuve de l'unité de l'âme résultant de ce que toutes les pensées sont vues et comparées par elle, est ruinée.

Le visage d'un certain homme est une chose très contingente : il pouvait être bien différent, et tel qu'il est il n'appartient qu'à cet homme là. C'est la mémoire qui me représente les traits d'une personne aperçue jadis. Mais croirons-nous que nous lui devons de revoir le visage de notre père et de nos enfants ? que, dans notre maison où ils vivent avec nous, toutes les fois que nous n'avons pas les yeux fixés sur les leurs, nous ne les connaissons que parce que la mémoire les reprend à l'oubli ? Attribuons-le à l'esprit, qui ne doit pas rester si en arrière du cœur, de peur que nous n'en venions à croire que l'amour aussi ne doive tout à la mémoire et ne se réchauffe qu'à des fantômes glacés par la mort.

Quand un objet est suffisamment connu, il appartient définitivement à l'esprit. La forme du cheval est à l'esprit, celle de tel cheval à la mémoire : si c'est votre cheval, l'esprit finit par le prendre à la mémoire et la débarrasser du soin d'en garder l'image. Il en est ainsi des phénomènes de la nature, des objets usuels : on ne fait pas appel à la mémoire pour retrouver le soleil, une table en général, un oiseau, le jour, la nuit.

Voyez une conséquence dont nous tirerons plus tard un grand parti. Si l'esprit n'a pas besoin de demander ces choses à la mémoire, c'est qu'il les a déjà : elles lui sont présentes. — Présentes, dites-vous ? Non, car il ne les voit pas. — Si, bien : présentes, puisque l'esprit les a. Puisqu'il les voit quaud il veut, elles sont présentes : ce qu'on réclame à la mémoire, on ne le voit pas quand on veut, et souvent elle fait des efforts inutiles ; on ne peut plus le revoir. Outre la distinction si connue des choses de l'esprit et de la mémoire, des possédées et des perdues, il faut en ouvrir une nouvelle, pour les choses possédées présentes, entre les conscientes et les inconscientes. Qui oserait dire que le moi appartient à la mémoire ? Le moraliste qui connaît l'égoïsme humain, le philosophe qui sait que le moi est le foyer même de la conscience, sont bien forcés de convenir que la plus consciente des pensées toujours présentes n'est

pas toujours aperçue, et peuvent ajouter qu'elle n'en perd rien de sa force.

Ce n'est donc pas seulement la goutte présente, mais tout le cours du fleuve qui appartient à l'esprit. Comme la lumière éclaire tout l'espace sauf ce qui est derrière un corps, qu'il soit une planète ou un brin de paille, l'esprit embrasse tout, sauf ce qui se cache sous le contingent. Le nécessaire se perçoit tout d'un coup ; il se retient tout entier. L'objet de la mémoire est le contingent isolé du nécessaire.

On peut le voir à ce signe, que plus une chose est nécessaire, plus étroitement elle est attachée à l'esprit, moins elle a besoin de la mémoire. Ainsi, parmi les principes, les lois, ceux du nécessaire sont inséparables de l'âme ; tels sont ceux de la logique réelle, de la morale : c'est la formule de la loi qu'on acquiert et qu'on oublie, non la loi. S'il s'agit d'un principe de jurisprudence, d'une loi physique, un matin on est étonné de ne plus les retrouver : ils ont passé la frontière, et il faut réclamer les fugitifs à la mémoire ; quelques vagabonds ne peuvent s'arrêter nulle part ; le va-et-vient de ces outlaws qui ont un pied dans chaque pays fait le désespoir des hommes d'étude.

Quant aux sentiments, aux émotions, nous sommes d'avis que la mémoire ne peut les rendre, parce qu'elle ne les reçoit pas ; mais qu'en revanche elle rapporte avec un zèle excessif les sensations, lesquelles ne font jamais un long séjour dans l'esprit : distinction qu'auront peine à admettre ceux pour qui les sensations tiennent lieu de sentiments. Nous qui savons l'origine de la mémoire, nous ne nous étonnerons pas que cette fille de la sensation et sa mère se soutiennent contre l'esprit.

24. — *Etude du problème relativement aux mots.*

Nous ne trouverons pas moins de preuves dans l'examen du contingent. L'esprit et la mémoire ont toujours affaire aux choses de la matière ; mais il n'est rien dont ils usent autant que du langage, des mots, lesquels sont de ce degré de contingent que l'on peut appeler arbitraire, artificiel :

on prétend même que l'on ne peut penser sans les mots, user du réel sans l'artificiel.

Le but de Dieu, en choisissant la matière divisible, a été de disperser entre d'innombrales objets divers les qualités que l'on a de la peine à y retrouver avec leur ordre et leur mesure, et que l'on doit cependant retrouver pour savoir notre but, régler nos actions: programme admirablement choisi pour l'épreuve, pour la lutte de l'erreur et de la vérité. Cette division de la matière s'impose à tout, nous suit partout, jusque dans le mode d'expression de ce qui existe, jusque dans le langage, et, par le langage, jusque dans la pensée. L'organe de la parole, notre respiration haletante nous empêchent d'exprimer beaucoup à la fois, de rassembler ce que Dieu veut maintenir divisé : en unissant de toutes les manières les sons toujours coupés par les dents et la langue, nous ne faisons que des mots; et l'attention de l'esprit, à peine plus longue que le souffle de la poitrine, arrête nos phrases dans de courtes limites.

Le commerce de l'esprit et de la mémoire a beau être étroit, nous devons croire que la parole et même la pensée seraient impossibles si l'esprit devait demander tous ses mots à la mémoire : il possède la plupart et ne sollicite la mémoire que pour quelques-uns, comme il arrive lorsqu'on s'étudie à polir une phrase ; on cherche ses mots, toutefois on ne cherche que le petit nombre et non la totalité un à un. Mais nous laisserons présentement indécise cette question : l'esprit a-t-il la propriété des mots, ou une possession large mais précaire due à la générosité de la mémoire ?

Quant à la première acquisition des mots, on ne peut trop s'étonner de la facilité avec laquelle on se charge des mots de plusieurs langues, quand on a tant de peine à retenir leur suite raisonnable, morceaux remarquables, raisonnements, pensées, principes précieux : ici la matière paraît l'emporter sur l'esprit, le contingent sur le nécessaire. Le motif est bien simple : il s'agit ici de la mémoire ; or, plus les choses sont contingentes, mieux elles les retient, puisque son rôle est de retenir le contingent ; elle répète les mots de préférence à la pensée, car ils sont plus voisins de la sen-

sation que la pensée ; non, celle-ci flotte entre le contingent des mots qui se conserve par la mémoire et le nécessaire qui ne se conserve pas, mais a l'être permanent.

On ne s'est peut-être jamais demandé pourquoi, lorsqu'on veut retenir une chose, on ne s'adresse pas à la raison, mais on attache cette chose à une circonstance dénuée de sens, à un mot bizarre qui est chargé de rester fixé dans la mémoire comme un pieu sur la rive, auquel est amarrée la barque qui sans lui descendrait le cours du Léthé. Nous avons maintenant l'explication du procédé de la mnémotechnie. A qui s'adresse-t-on ? A la mémoire. Or qu'est-ce qu'il sera sage de lui demander ! De faire ce qu'elle sait le mieux faire, c'est-à-dire de conserver une chose tout à fait contingente, un mot sans aucun sens. L'esprit qui a recours à elle, la charge, non du soin qui le regarde lui-même, penser, mais de la mission dont elle s'acquitte par privilège, conserver ; et ce qu'il lui confie est ce qu'elle sait le mieux conserver, non le pur nécessaire, non le mélange du nécessaire et du contingent qui serait mal gardé, la mémoire et l'esprit se fiant chacun à l'autre, mais le mot tout dépouillé de pensée, tout contingent. Il arrive ainsi qu'on conserve mieux un mot absurde que la plus belle pensée ou la vérité la plus certaine. C'est dans la logique elle-même, où les *baroco* et les *baralipton* flanquent les règles les plus rigoureuses de la pensée, que nous nous en sommes tous aperçus pour la première fois.

Nous voyons pourquoi la mémoire retient le contingent ; mais nous ne savons pas encore assez bien pourquoi l'esprit ne le garde pas. D'où vient que le baralipton confié à la seule mémoire reste, tandis que la plus noble pensée, soutenue à la fois par la mémoire et l'esprit, glisse entre les deux et s'échappe ? Le nécessaire est inséparable de l'âme ; les fameuses idées innées en procèdent. Mais tant qu'il est seul, il reste invisible. Il ne se voit que lorsqu'un peu de contingent s'y trouve mêlé. Le mélange du contingent avec le nécessaire rend celui-ci visible. Or, ce mélange n'est pas stable. Chacun des éléments a sa nature. Le nécessaire est permanent, le contingent mobile. A peine unis, le relatif et l'absolu, le fini et l'infini, le temps et l'éternité s'en vont chacun de leur côté ; le contingent fuit dans l'oubli et

retourne au néant ; le nécessaire demeure seul ; mais seul, il redevient invisible. La répugnance des natures fait l'instabilité des mélanges, et celle-ci l'oubli. Il est souvent un bienfait, car le mélange est rarement heureux.

La région de l'oubli s'étend donc, comme une lisière nue et stérile, entre le contingent, que la mémoire retient par un organe de chair, et le nécessaire, qui demeure permanent dans l'esprit; c'est cette région de la pensée, du mélange instable du contingent et du nécessaire, c'est ce sable mouvant que nous sommes chargés de fertiliser et d'animer. Plus on se rapproche de l'un ou l'autre bord de la lisière, plus le sol s'humecte, devient profond, plus les racines trouvent à s'enfoncer. Tout près du contingent, en s'adressant à la seule mémoire, on peut couvrir le sol de la verdure des prés et des bois, qui gardent l'eau des pluies et amoncèlent l'humus. Apprendre par cœur, réciter, est une pratique excellente, qu'a condamnée une mauvaise pédagogie incapable de discerner le nécessaire du contingent, de connaître le fort et le faible des choses de la raison et de celles de la matière. On ne peut que s'étonner de voir les mêmes hommes qui recommandent la gymnastique pour le corps, la supprimer pour la mémoire, qui a aussi des organes de matière vivante, soumis à la loi générale de la vie et aussi capables d'acquérir le développement et la force par l'alimentation et l'exercice. La gymnastique du corps et de la mémoire ne peut être suppléée par le simple et ordinaire usage, se lever, s'asseoir, marcher ou penser, réfléchir. Les hommes dans la force de l'âge se plaignent de l'abandon de leur mémoire, au moment même où le reste a acquis sa plénitude : qu'ils l'attribuent à ce qu'ils ont cessé de l'exercer, de faire cette gymnastique qu'étant enfants et ayant tout à apprendre ils pratiquaient nécessairement, et qu'ils ont abandonnée dès qu'ils ont cru tout savoir ou savoir assez, ce qui pour la plupart est la même chose. Il est une autre cause d'oubli : l'indécision, le manque de conviction n'assemblent que des pensées inconsistantes aussitôt défaites, nuages qui ne font que promener leur ombre sur le sable et ne peuvent même se résoudre en pluie et arroser la terre.

Lorsqu'on exerce sa mémoire, on met peu de temps à s'apercevoir que les mots eux-mêmes se retiennent plus aisément que leur ordre : l'ordre n'est plus du contingent seul, mais déjà le mélange. Les enfants apprennent leur langue avant de rien comprendre, et les mots avant d'en savoir le sens. Le contraste de leur facilité à retenir les mots de la langue et de leur peine à en retenir les règles, est instructif : de ces règles, les unes sont particulières à la langue, sont justement ce mélange inconsistant du contingent et du nécessaire que l'esprit a tant de peine à saisir et à garder, idiotismes qui sont le charme de cette langue, exceptions absurdes que le pédantisme défend avec un amour égal : les autres sont les lois générales du langage fournies gratuitement par le nécessaire, qui se trouvent aussi sûrement dans l'esprit de tous les hommes que les cordes vocales dans leur gorge : les enfants les retrouvent défigurées dans les grammaires qui brouillent et confondent le nécessaire, et ses mélanges, qui ont la prétention d'apprendre ce qu'on sait naturellement. C'est bien à tort qu'on met cette peine à apprendre sur le compte de l'abstraction, car les notions abstraites ne sont pas autre chose que le nécessaire non pas facile à apprendre, mais qui n'a pas besoin d'être appris, puisqu'il est le nécessaire. Le nécessaire précède et prime le naturel ; il le précède, car il est éternel ; il le prime, car il est absolu. L'abstrait est l'élément nécessaire du mélange, ce qui le rend intelligible. La difficulté de comprendre les notions abstraites vient de l'extraordinaire maladresse des hommes à les présenter. Dans les mélanges naturels, qui sont le concret, le contingent rend le nécessaire visible, le nécessaire rend le contingent intelligible. Le premier soin des hommes est de les séparer au lieu de les réunir. Combien ils nous font admirer la sagesse de Dieu, qui a fait de si adroits mélanges dans la nature, que les enfants apprennent seuls et sans s'en douter les vérités et les méthodes les plus profondes ; car il y a une *métaphysique de lait* que, si les enfants à la mamelle ne l'apprenaient seuls, aucun maître de philosophie ne serait capable d'enseigner aux adultes.

L. Jouvin.

UNE PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU

DANS S. AUGUSTIN

DIALOGUE *De libero Arbitrio* II, III-XV

I

Je voudrais faire connaître exactement aux lecteurs des *Annales* la preuve de l'existence de Dieu qui se trouve dans le *De libero Arbitrio* de S. Augustin, et après cela leur soumettre mon opinion sur la valeur de cette preuve. Le travail que j'entreprends ici n'a pas encore été fait, du moins si j'en juge par mes lectures ; il est vrai que j'ai lieu de craindre qu'elles ne soient insuffisantes. Au milieu du XVII[e] siècle, André Martin, prêtre de l'Oratoire, semble me donner un démenti dans son livre sur la philosophie de S. Augustin[1], puisqu'il y expose longuement les arguments de ce docteur en faveur de l'existence de Dieu. Mais il faut noter qu'il ne suit pas, dans son exposition, l'ordre de l'argumentation du *De libero Arbitrio*, et même qu'il la fait disparaître sous la masse de textes qu'il emprunte aux ouvrages des époques les plus différentes de la vie de son auteur ; notons surtout qu'il s'est fait une loi de reproduire et de disposer les textes de S. Augustin sans jamais examiner la valeur de ses arguments. Quant à Petau et à Thomassin, ils ne mentionnent pas même la preuve dont je parle, dans leur exposition des *Dogmes théologiques* d'après les saints Pères.

Si, dans notre siècle, je consulte l'*Histoire de la philosophie chrétienne* de Ritter[2], je n'y rencontre de cette preuve aucun exposé ni étendu ni sommaire. Je n'ai pu me

1. Andegavi, 1667, Parisiis 1671, Parisiis 1863
2 Trad. Trullard. Paris, 1844. Tom. II, liv. VI. ch. III.

procurer les *Etudes sur S. Augustin* [1] de l'abbé Flottes, autrefois professeur de philosophie à la faculté de Montpellier; elles sont de 1861. Quelques années plus tard, en 1866, M. Nourrisson a publié la *Philosophie de S. Augustin* [2]; il a bien des pages sur l'existence de Dieu, et cependant il ne songe pas même à signaler la preuve dont je veux m'occuper. Enfin, presque de nos jours, je veux dire en 1881, M. l'abbé Dupont, professeur à la faculté de théologie de Louvain, a publié, dans la *Revue catholique de Louvain* [3], une étude sur la *Philosophie de S. Augustin*, où il donne de la même preuve un résumé extraordinairement court, mais que je n'oserais dire exact.

Une pareille conduite de la part de tant d'hommes d'un grand mérite ne m'empêche pas de rester convaincu qu'une exposition très fidèle et même détaillée, et ensuite un jugement impartial et approfondi de l'argument de S. Augustin seraient un service rendu à la philosophie et à son histoire. Les raisons n'en sont pas difficiles à donner. D'abord il est certain que la preuve de S. Augustin, bonne ou mauvaise, a été souvent reprise et mise en œuvre par les théologiens et les philosophes des siècles suivants, par ceux surtout du XVIIe siècle. Dès lors, un philosophe du XIXe siècle, où l'on se passionne si vivement pour l'exacte recherche et la critique éclairée des opinions du passé, ne peut rien faire qui soit plus en harmonie avec le goût de notre temps que d'entreprendre le travail dont je vais m'occuper.

D'un autre côté, S. Augustin est un esprit si fécond, si original, si prompt à s'abandonner à ses pensées, et d'ailleurs si capable de les pousser avec la plus grande force, qu'il y a nécessairement profit à l'étudier avec le plus grand soin dans les efforts vraiment ingénieux qu'il fait pour élaborer une démonstration de la plus haute importance. Car, ainsi qu'on le verra bientôt, il entreprend ici de transformer, chez son ami Evodius, en une croyance raisonnée et philosophique une croyance en Dieu uniquement fondée, semble-t-il,

1. Paris, 1861.
2. 2 vol. in-12, Paris, Didier, 1866.
3. Janvier-juin 1881, p. 542.

sur la Révélation chrétienne[1] ; et lorsque, dans les derniers temps de sa vie, c'est-à-dire vers 427, il relut son traité *Du libre Arbitre* pour composer son livre des *Rétractations*[2], il semble n'y avoir rien trouvé qui manquât à la solidité de sa démonstration. J'ajoute qu'à ma connaissance, c'est ici la seule occasion que le grand docteur ait trouvée dans sa longue carrière d'écrivain et de philosophe, de s'appliquer sérieusement à prouver l'existence de Dieu.

Une troisième raison pour exposer avec son caractère tout spécial la preuve de S. Augustin, c'est que, faute de la lire dans l'original, les historiens en donnent le plus souvent une idée fausse ; rien n'est plus ordinaire que de la prendre pour la preuve ou pour l'ébauche de la preuve que S. Anselme a donnée dans son *Proslogium*. Sans rechercher plus loin les auteurs de cette confusion, je la signale dans Tennemann, auteur estimé d'un *Manuel de l'histoire de la philosophie*[3] dont la 5e édition paraissait en 1825. Notons qu'il appelle *ontologique*, avec Kant et beaucoup d'autres, cette preuve du *Proslogium* ; j'aurais bien de la peine à prouver la justesse de cette dénomination ; mais elle est admise maintenant. Puisque Cousin a traduit ce *Manuel*, il ne faut pas s'étonner que, dans ses cours d'histoire de la philosophie, il ait dit nettement que le fond de l'argument du *Proslogium* se trouve dans S. Augustin[4]. L'historien fort célèbre que j'ai déjà nommé, Ritter, au milieu de ses analyses vagues et indécises des doctrines de S. Augustin sur Dieu, veut bien prendre la peine de nous dire dans une note qu'on « a remarqué avec raison que l'argumentation du paragraphe 11-39[5] renfermait les germes de la preuve de l'existence de Dieu qu'on appelle ontologique[6] ».

Em. Saisset, dans sa thèse latine, publiée en 1840, *sur les fortunes diverses de l'argument du Proslogium*, n'a pas manqué de revendiquer pour son héros le mérite de l'inven-

1. *De lib. arb.* II, II, 5.
2. *Retract.* I, IX.
3. Trad. Cousin. Paris, 1829, I, § 229, p. 319.
4. *Cours de* 1829, I, p. 349.
5. *De lib. Arb*: II, 11-39.
6. *Op. cit.*, p. 256, note.

tion et de l'originalité ; il le fait en résumant l'argument de S. Augustin et en y opposant celui du *Proslogium* ; moi, je veux faire cesser cette confusion, qui ne peut jamais avoir que des résultats fâcheux, en exposant l'argument du *De libero Arbitrio* sans trop craindre de m'engager dans les détours de la dialectique de S. Augustin.

Je crois d'ailleurs que le moment est venu, s'il doit jamais venir, de traiter avec la plus exacte rigueur la démonstration de l'existence de Dieu, puisque le monde philosophique est maintenant rempli de gens qui le nient ou le dénaturent étrangement. Ce n'est plus le temps aujourd'hui de confondre sous une même dénomination des preuves qui sont très différentes ; ce n'est plus le temps, par exemple, d'appeler *preuves par l'idée de l'infini* les deux preuves qui, dans le *Discours de la Méthode*, occupent le premier et le troisième rang, alors que ces deux preuves n'ont de commun que le but où elles tendent.

Telles sont les raisons diverses pour lesquelles je vais exposer, avec assez de détails pour être bien clair, l'argument tiré du *De libero Arbitrio*. C'est après cela seulement que je dirai avec quelque développement ce que j'en pense.

I

S. Augustin, baptisé à Milan en 387, à l'âge de 33 ans, et retenu à Rome pendant une partie de l'année 388, y composa, entre autres ouvrages, celui qui a pour sujet le *libre arbitre*. Il le partagea en trois livres, dont il n'acheva qu'avec peine le second et le troisième en 395, à Hippone, où il avait été ordonné prêtre dès 390 [1]. Quel était le dessein de cet ouvrage ? S. Augustin nous apprend lui-même vers la fin de sa vie, dans le livre des *Rétractations*, composé l'an 427 environ, que cet ouvrage avait pour objet de rechercher l'origine du mal, mais en employant dans ce but la raison naturelle afin d'ajouter une conviction humaine à la foi surnaturelle qu'il avait déjà sur ce point [2]. Cet écrit, con-

1. *Retract.* I. IX, 1.
2. *Ibid.*

sidéré dans sa forme, est la reproduction d'un entretien tout à fait réel entre Augustin et Evodius, Africain comme lui et qui, comme lui, devint évêque en Afrique ; car il fut évêque de l'église d'Usale, colonie voisine d'Utique.

Dans le premier des trois livres, les deux interlocuteurs tombent d'accord que le péché est l'œuvre de notre libre volonté [1].

Là dessus des difficultés s'élèvent : Dieu n'est-il donc pas l'auteur du péché, puisqu'il est l'auteur de la volonté libre ? Dieu devait-il donner à l'homme une telle volonté ? [2] C'est pourquoi Augustin, voulant asseoir solidement toutes les parties de sa doctrine, entreprend de poser comme fondement la preuve raisonnée de l'existence de Dieu [3]; et sans doute il le fait d'autant plus volontiers qu'Evodius lui avoue franchement que, s'il est attaché à ce dogme d'une manière inébranlable, c'est parce qu'il a foi à l'autorité, et non par une évidence de raison : *Non contemplando sed credendo inconcussum teneo.* [4]

Il commence par déterminer la question à résoudre en esquissant la notion de l'être dont il doit prouver l'existence. Dans ce but, il établit, de concert avec Évodius, une sorte d'échelle des facultés de l'homme, et il met la raison au sommet [5]. Arrivé là, il pose cette question à son interlocuteur : « Eh bien ! si nous pouvons trouver quelque chose que nous voyions clairement exister et, de plus, être supérieur à la raison, hésiteras-tu à dire que cet être, quel qu'il soit, est Dieu ? » [6] Évodius, qui n'est point là seulement pour donner la réplique à Augustin mais qui a ses jugements et ne craint pas de les exprimer, lui répond sans hésiter : « Oh non ! après avoir trouvé quelque chose de supérieur à ce qu'il y a de plus excellent dans ma nature, je ne dirai pas aussitôt que c'est là Dieu. Car je ne suis pas d'avis d'appe-

1. *De lib. Arb.* I, III, XVI.
2. *Ibid.* I, XVI, 35, II, II, 4, 5, 6.
3. *Ibid.* II, III, 7:
4. *Ibid.* II, II, 5.
5. *Ibid.* II, III-VI.
6. *Ibid.* VI, 14.

ler Dieu ce à quoi ma raison est inférieure mais ce à quoi rien n'est supérieur. »

Là-dessus Augustin lui demande, si, dans le cas où il découvrirait que rien n'est au-dessus de notre raison sauf ce qui est éternel et immuable, il hésiterait à dire que c'est là Dieu ». En même temps et sans attendre la réponse, il ajoute que si la raison, au-dessus de tous les changements qui affectent et les corps et elle-même, découvre quelque chose d'éternel et d'immuable, il faut qu'elle se reconnaisse inférieure et qu'elle avoue que c'est là son Dieu. Évodius répond aussitôt : « Je reconnaîtrai nettement comme Dieu celui auquel il sera clairement établi que rien n'est supérieur. »

Cette réponse me semble indiquer qu'Évodius tient fermement à sa définition de Dieu et que sa formule lui paraît plus simple et plus claire que celle qui venait de lui être proposée par Augustin. Quoi qu'il en soit, celui-ci reprend en ces termes : « Tout va bien ; car il me suffira de démontrer qu'il existe quelque chose de tel que ou bien tu le reconnaîtras pour Dieu ou bien, s'il y a quelque chose de supérieur, tu accorderas que c'est cela même qui est Dieu. Ainsi, soit qu'il y ait, soit qu'il n'y ait pas quelque chose de supérieur, il sera évident qu'il y a un Dieu, une fois que, par son aide, j'aurai démontré, comme je l'ai promis, qu'il y a quelque chose de supérieur à la raison. » Alors Évodius, qui semble pleinement satisfait, ne demande plus que cette démonstration.

Je prie le lecteur de bien considérer ce premier résultat de la discussion de nos deux philosophes ; car, ainsi que nous le dirons plus tard, tous les critiques n'ont pas montré à l'égard d'Augustin la même docilité qu'Évodius.

Faisons maintenant un pas en avant avec nos deux interlocuteurs, et voyons comment ils vont établir la preuve annoncée. Notons d'abord que, quand Augustin parle de raison humaine, il prend la partie pour le tout, ou, si l'on veut, la faculté pour la substance même qui en est douée et, par conséquent, la raison pour l'âme douée de raison. Si donc il veut trouver quelque chose qui soit supérieur à la raison

humaine, il faut que ce soit une substance proprement dite comme l'âme humaine, un être déterminé, individuel, qui existe indépendamment de ceux qui le connaissent.

Pour arriver à ce résultat si considérable, Augustin commence par établir, avec l'assentiment d'Evodius, que chaque homme, c'est-à-dire chaque *sujet connaissant*, possède en propre et à l'exclusion des autres ce qu'il appelle les *sens extérieurs*, *le sens intérieur* et aussi *l'esprit* (*rationales mentes*). Bientôt il montre qu'il en est tout autrement de certains corps, comme le soleil, la lune, les étoiles et autres choses semblables qui sont communes à tous. (VII, 15, 16).

Ici je dois avertir qu'Augustin et Evodius ont, sur la connaissance, soit de notre corps, soit des corps étrangers, une doctrine et un langage que je n'admets pas mais que je suivrai fidèlement dans cette exposition, et qui, du reste, n'ont aucune conséquence fâcheuse dans la question actuelle.

Voilà donc, d'après Augustin et Evodius, des choses qui sont absolument distinctes de l'homme qui les connaît ; en telle sorte que tous les hommes peuvent les connaître également et en même temps ; ce sont, comme on le voit, les corps vulgairement appelés *objets de la vue.*

Nos deux interlocuteurs en disent autant des sons lesquels, d'après eux, sont indépendants de ceux qui les entendent, au point qu'étant plusieurs réunis, nous entendons les mêmes sons (17).

Puisque j'ai résolu de ne pas craindre une analyse un peu longue, j'ajoute ici certaines observations particulières qu'ils font, quoiqu'elles puissent n'être pas nécessaires pour mon but.

Ils observent donc que les objets des autres « sens du corps » ne sont pas aussi indépendants que les objets de la vue et de l'ouïe. Car s'il est vrai, d'après eux, que chacun sent des odeurs et des saveurs qui viennent, les premières d'un même air, les secondes d'une même espèce d'aliments ou de boissons, il est certain aussi que deux ou plusieurs hommes ne sentent pas la même partie de l'air odorant ni la même partie soit d'un rayon de miel soit d'autres aliments

ou boissons (17). Ils s'accordent de même à dire quelque chose de semblable sur le toucher, puisque deux hommes ne peuvent toucher *en même temps* une seule et même partie d'un corps étranger (18). Enfin tous deux reconnaissent que ces choses corporelles, qui ne sont pas susceptibles d'être senties par deux ou plusieurs, mais seulement par chacun en particulier, sont uniquement celles qui deviennent nôtres au point que nous pouvons les changer et les convertir en nous-mêmes, comme les aliments et la boisson. Finalement, voici la conclusion qu'Augustin énonce avec l'assentiment d'Evodius : « Ainsi il faut considérer comme propre et, pour ainsi dire, comme privé ce qui appartient à chacun de nous individuellement, ce que chacun sent seul en lui-même et ce qui appartient proprement à sa nature ; au contraire, il faut tenir pour commun et, en quelque sorte, pour public ce qui, sans aucune corruption ni altération, est senti par tous ceux qui peuvent sentir » (19).

On le voit donc, Augustin a voulu établir que certains corps ont une existence indépendante. Mais est-ce là un fondement logique de sa preuve ? Suivant moi, il n'a pas voulu faire de cela un fondement proprement dit, mais il a voulu, en présentant cet exemple admis de tous, prédisposer l'esprit du lecteur à recevoir d'autres réalités comme indépendantes des sujets qui les connaissent.

En effet, écoutons la suite. Augustin dit à Evodius : « Eh bien ! maintenant fais attention, et dis-moi s'il se trouve quelque chose que les êtres qui raisonnent voient tous également (*communiter*), chacun par sa raison et son intelligence, parce que l'objet vu de la sorte est à portée de tous et ne se transforme pas, comme l'aliment ou la boisson, pour le profit de ceux auxquels il se présente, mais demeure entier et sans altération, soit que ceux-ci le voient, soit qu'ils ne le voient pas ; ou bien dis-moi si par hasard tu penses qu'il n'existe rien de semblable » (VIII, 20). Le lecteur qui a remarqué plus haut le langage d'Augustin sur notre connaissance primitive des choses corporelles et qui s'aperçoit qu'ici on lui parle d'objets vus par la raison et l'intelligence,

doit en conclure immédiatement que les objets dont Augustin va nous entretenir maintenant sont de l'ordre *spirituel* ; mais il doit surtout être frappé de la force avec laquelle Augustin présente ces objets comme étant des substances, autrement dit, comme ayant une existence indépendante de l'esprit qui les connaît. C'est là le point capital de la preuve d'Augustin, et je dois maintenant étudier avec soin comment il l'établit.

Quand on a pesé toutes les expressions qu'offre la question d'Augustin, on est vraiment stupéfait de la réponse qu'Evodius se hâte d'y faire : « Certainement, dit-il, je vois beaucoup de telles choses, mais il suffit d'en mentionner une seule : la nature et la vérité du nombre (*ratio et veritas numeri*) est à portée de tous ceux qui raisonnent ; aussi tout calculateur s'efforce de la percevoir (*apprehendere*), chacun par sa raison et son intelligence ; mais l'un y parvient plus facilement, l'autre plus difficilement, un autre n'y parvient pas du tout. Et cependant elle se présente également à tous ceux qui sont capables de la percevoir ; personne, quand il la perçoit, ne la transforme pour lui-même comme un aliment ; enfin, quand quelqu'un se trompe à son sujet, ce n'est pas elle qui s'éclipse, mais, tandis qu'elle demeure entière et vraie, c'est lui qui est d'autant plus dans l'erreur qu'il la voit moins » (20).

Le lecteur ne doute pas que ce langage d'Evodius ne donne à Augustin ce dont il a besoin et n'obtienne de lui un éloge : « Voilà qui est bien, certes, lui dit-il ; et je vois que, familier avec ces questions, tu as trouvé la réponse sur-le-champ » (21).

Mais en même temps Augustin se hâte de parer à l'objection qui prétendrait que les nombres, au lieu d'être imprimés dans notre esprit par une nature qui leur est propre (*ex aliqua sua natura*), y sont imprimés par les choses qu'atteignent les sens du corps et sont, pour ainsi dire, les images de toutes les choses visibles. On voit assez que s'il en était ainsi, on ne pourrait plus dire que les nombres soient une réalité indépendante de la raison humaine. Augustin trouve insuffisante la réfutation d'Evodius qui dit que, quand

même nous percevrions les nombres par les sens du corps, les propriétés des nombres, les règles de leur division et de leur addition sont éternelles et incorruptibles et communes à tous ceux qui raisonnent. Il s'efforce donc de réfuter par deux raisons cette origine de notre connaissance des nombres.

La première, c'est que la connaissance de l'unité, laquelle est l'élément unique et total de tous les nombres, quelque grands qu'ils soient, ne peut avoir une telle origine ; car l'unité est indivisible, tandis que toute chose corporelle est multiple (22).

La seconde raison, c'est que nous affirmons une certaine propriété de tous les nombres, fussent-ils poussés aussi loin qu'on voudra et bien au delà du nombre de toutes les choses réelles ; or quelle est cette propriété ? Augustin observe que, dans la série naturelle des nombres, après *un* on a *deux*, lequel comparé à l'*un* en est le double. Mais le double de deux ne se présente pas immédiatement après; c'est en interposant *trois* qu'on a ensuite *quatre*, qui est le double de deux. Il continue ainsi pendant quelque temps à comparer les nombres consécutifs de la série naturelle avec leurs doubles, et il formule ensuite la loi suivante en s'adressant à Evodius : « C'est ainsi que, dans tous les autres nombres, tu retrouveras ce qui s'est montré dans la première addition de nombres, c'est-à-dire dans *un* et *deux*: quel que soit un nombre à partir du commencement même, si, après lui, on compte un nombre égal, celui-ci est double du premier » (23). Ces expressions sont peut-être trop concises; mais, comme le lecteur le voit assez, la pensée d'Augustin est que, après dix, par exemple, si l'on compte encore dix, on arrive dans la série naturelle à vingt, qui est le double de dix.

Voici maintenant en quels termes pleins d'assurance Augustin nous dit que la connaissance de cette loi prouve que ce n'est pas le « sens corporel » qui nous fait percevoir le nombre : « Or, cette loi que nous voyons invariable, ferme, inaltérable dans tous les nombres, d'où la connaissons-nous? Car personne par aucun sens du corps n'atteint à tous les nombres, puisqu'ils sont innombrables. D'où savons-nous

que cette loi règne dans tous les nombres ? ou par quelle imagination, par quelle représentation cette vérité si certaine du nombre est-elle contemplée avec tant de confiance concernant des nombres sans limites, si elle n'est pas contemplée dans une lumière intérieure que le sens corporel ne connaît pas ? » (23)

Mais c'est trop peu pour Augustin d'avoir enlevé « au sens corporel » tout rôle dans l'acquisition de notre connaissance du nombre ; ce qu'il conclut avec le plus de force, c'est que la nature et la vérité du nombre subsiste invariable et pure et se présente comme un objet commun au regard de tous indistinctement. Il témoigne même sa satisfaction à Evodius pour avoir choisi et proposé le nombre, parmi tant d'autres objets immuables et inaltérables que tous peuvent voir également, chacun par sa raison personnelle (24).

Si le lecteur croit qu'arrivé à ce point, Augustin va marcher droit vers son but, c'est qu'il est lui-même plus pressé que cet ardent africain. Augustin, qui nous a dit, il y a un instant, qu'il y a beaucoup d'objets ayant les mêmes caractères que la nature et la vérité du nombre, va maintenant établir sur la sagesse les mêmes assertions que sur les nombres : il demande donc à Evodius si la sagesse est le propre de chacun, ou si elle est à portée de tous également. Evodius ayant répondu qu'il faudrait d'abord déterminer de quelle sagesse parle Augustin (25), celui-ci s'explique en disant : « Peux-tu croire que la sagesse soit autre chose que la vérité dans laquelle on voit et on possède le souverain bien ? *Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summuam bonum*? » (26).

Ensuite il pose encore plus explicitement la question dont nous avons déjà vu la formule, la question qu'il a posée au sujet du nombre et qui a pour objet l'existence dépendante ou indépendante, substantielle ou non substantielle de la sagesse ; Evodius lui répond que cela est lié à l'unité ou à la multiplicité du souverain bien. Mais Augustin nie cette liaison : « Supposons, dit-il, qu'il y ait autant de souverains biens qu'il y a de choses diverses que les différents hommes désirent comme des souverains biens : est-ce que c'est une

conséquence que la sagesse elle-même ne soit pas une et appartenant également à tous, parce que les biens que les hommes voient et choisissent en elle sont multiples et divers ? » (27). Evodius avoue alors que la sagesse peut être unique et indépendante, quoique le souverain bien fût multiple ; mais en même temps il déclare ne pas voir cette unité indépendante. Sur quoi Augustin répond : « Nous tenons donc que la sagesse existe ; mais nous n'avons pas encore décidé si elle est unique et commune pour tous ou si les sages ont chacun leur sagesse comme ils ont chacun leur âme ou leur intelligence » (27).

Là-dessus Augustin veut convaincre Evodius que c'est la première alternative qui est vraie. Il lui cite quelques vérités et lui dit : « Or, ces vérités, les vois-tu comme ta pensée, que j'ignore complètement, à moins que tu ne me l'exprimes ? ou les vois-tu de manière à comprendre qu'elles peuvent être vues aussi par moi, quoique tu ne m'en dises rien ? » (28). Evodius ayant accordé qu'il ne pourrait empêcher Augustin de voir ces vérités, celui-ci pose encore cette question : « Or ce que nous voyons tous les deux, chacun par notre intelligence, n'est-il pas commun à l'un et à l'autre ? » Evodius l'accorde encore ; puis il accorde aussi que plusieurs règles de conduite pratique qu'Augustin lui énonce, appartiennent à la sagessse, sont immuables comme la vérité, et sont des objets communs que peuvent également apercevoir tous ceux qui ont assez d'intelligence (28, 29). Augustin conclut de là que les règles de la sagesse ont les mêmes propriétés qui ont été reconnues plus haut aux règles des nombres : les unes et les autres ont même vérité et même immutabilité, et sont des objets communs à portée du regard de tous ceux qui sont capables de les voir (29).

En ce moment, Evodius qui, malgré les expressions répétées de son assentiment, ne semble pas complètement rassuré, expose à Augustin un doute qui est de la plus grande importance : « Je désirerais vivement, dit-il, savoir si ces deux choses, j'entends la sagesse et le nombre, sont renfermées dans un genre unique....., ou si l'une sort de l'autre ou est renfermée dans l'autre, si, par exemple, le nombre sort

de la sagesse ou y est renfermé ; car, que la sagesse sorte du nombre ou consiste dans le nombre, je n'oserais le dire. En effet, je ne sais comment, connaissant beaucoup de calculateurs..... mais peu de sages, ou même aucun sage, je trouve la sagesse incomparablement plus vénérable que le nombre » (xi, 30).

Augustin, qui ne peut guère ne pas entrevoir l'importance de cette question pour la démonstration qu'il a entreprise, va y répondre très longuement. Je cite le commencement de son discours, parce qu'il prouve à quel point il fait du nombre une substance indépendante de la raison humaine : « Tu dis là une chose qui m'étonne toujours aussi. Car, lorsque je considère en moi-même l'immuable vérité du nombre et, pour ainsi dire, sa *demeure* et son *sanctuaire*, ou, en quelque sorte, sa *région*, ou quel que soit le terme convenable pour désigner l'*habitation* en quelque sorte et le *siège* des nombres, je suis élevé bien au-dessus du corps. Et parfois, trouvant quelque pensée sans trouver des paroles pour l'exprimer, je reviens, comme fatigué, au milieu de ces choses ordinaires afin de pouvoir parler, et j'exprime comme on a coutume de les exprimer les choses qui sont devant mes yeux. Cela m'arrive également quand je médite sur la sagesse avec le plus d'attention et de force. »

Mais, d'après Augustin, non seulement le nombre et la sagesse sont d'égale dignité, ils semblent encore être une même chose. Malheureusement, les raisons qu'il donne de cette identité sont assez mal définies. Ces deux choses, d'après lui, sont placées dans une très secrète et très certaine vérité ; la Sainte Écriture les réunit ; ce qui s'appuie sur ce texte de l'*Ecclésiaste* tel qu'il le lisait : « J'ai cherché la sagesse et le nombre [1] ». Si la plupart des hommes prisent très haut la sagesse et semblent mépriser le nombre, c'est qu'il y a du nombre même dans les corps, tandis que la sagesse n'est même pas dans toutes les âmes, mais seulement dans les âmes raisonnables ; peu d'hommes sont capables de sagesse, tandis que les sots eux-mêmes savent compter.

1. Eccl. VII, 26.

Enfin Augustin, d'un côté, voit très bien qu'il lui est difficile d'identifier le nombre et la sagesse; d'un autre côté, il semble voir aussi qu'il lui importerait de les identifier; il va donc les réunir sous un genre plus élevé. Écoutons-le, disant à Evodius : « Remarque bien ce point qui suffit pour notre question actuelle et qui est d'ailleurs à la portée des esprits moins élevés tels que nous : quoiqu'on ne puisse pas voir clairement si le nombre est dans la sagesse ou en résulte ou si la sagesse elle-même résulte du nombre ou y réside, ou si enfin on peut prouver que les deux noms désignent une seule chose, à coup sûr, il est évident que l'un et l'autre sont vrais, et immuablement vrais (32). C'est pourquoi, ne songe aucunement à nier qu'il existe une vérité immuable qui contient toutes ces choses immuablement vraies; tu ne pourrais dire qu'elle est à toi ou à moi ou à un homme quelconque; tu dois dire, au contraire, qu'à l'égard de tous ceux qui voient la vérité immuable, elle s'offre sans partage (*communiter*) comme une lumière merveilleusement secrète et publique. Or les objets qui s'offrent ainsi en commun (*quod communiter omnibus præsto est*) à tous ceux qui ont la raison et l'intelligence, qui dira qu'ils appartiennent en propre à la nature de quelqu'un d'entre eux? » (xii, 33).

Evodius donne son plein assentiment; mais je dois faire observer qu'Augustin a introduit un changement dans les éléments de sa démonstration : car, après avoir si longuement établi l'existence substantielle et individuelle du nombre et de la sagesse, il n'a pu établir la relation entre ces deux choses, et là-dessus il les a enveloppées sous le nom de vérité. Dès ce moment, c'est de la vérité qu'il va parler, sans plus rien dire de la sagesse et du nombre.

Maintenant Augustin, en possession de l'immuable vérité comme d'un objet commun à tous, va la comparer à la raison, c'est-à-dire à l'âme raisonnable, et faire ainsi un pas dans sa démonstration. Il entreprend d'établir qu'elle ne lui est ni inférieure ni même simplement égale: d'où il résulte qu'elle doit lui être supérieure. « Si elle lui était inférieure, dit-il, ce ne serait pas d'après elle, ce serait d'elle que nous jugerions. C'est ainsi que nous jugeons des corps, parce qu'ils

nous sont inférieurs ; et nous disons la plupart du temps non seulement qu'ils sont ou ne sont pas de telle manière, mais encore qu'ils doivent être ou n'être pas de telle manière. C'est ainsi que nous agissons pour nos âmes : nous savons non seulement que l'âme est telle, mais le plus souvent qu'elle doit être telle..... Nous jugeons ainsi des âmes quand nous disons : elle est moins apte qu'elle ne doit, ou : elle est moins douce, ou : elle est moins vive, suivant que le genre de notre caractère le comporte, *sicut nostrorum morum ratio tulerit*. Et nous jugeons ainsi selon ces règles *intérieures* de vérité (*secundum illas interiores regulas veritatis*) que nous voyons comme un objet commun (*communiter cernimus*) » (36). Augustin nous fait aussi remarquer, par surabondance de droit, que nous ne jugeons pas de ces règles elles-mêmes, que nous ne les examinons pas en censeurs ou correcteurs, mais que nous sommes heureux de les découvrir.

En second lieu, il montre que la vérité ne peut être simplement égale à nos esprits : « Car, dit-il, elle serait elle-même changeante. Nos esprits, en effet, la voient tantôt plus et tantôt moins, et à cause de cela reconnaissent qu'ils sont changeants ; tandis qu'elle, au contraire, demeurant en elle-même, ne s'accroît pas lorsque nous la voyons davantage, ne diminue pas lorsque nous la voyons moins, mais, toujours entière et inaltérable, réjouit de sa lumière ceux qui se tournent vers elle et punit par l'aveuglement ceux qui s'en détournent ». Il répète ensuite les raisons qu'il a déjà données contre l'infériorité de la vérité et conclut que, si elle n'est ni inférieure ni simplement égale à nos esprits, il reste qu'elle leur soit supérieure et vaille mieux qu'eux.

Parvenu à ce point presque final de sa preuve, Augustin, vivement ému, s'adresse à Evodius et lui dit : « Je t'avais promis, si tu t'en souviens, de te démontrer qu'il existe une chose plus élevée que notre esprit et notre raison (*mente nostra atque ratione*). La voilà devant toi ! c'est la vérité elle-même ! Embrasse-la, si tu peux, et jouis-en ! » (xiii, 35). Alors son âme, si profondément sensible et d'une si vive imagination, répand son ardent amour pour la vérité dans

une sorte de chant lyrique. Du reste, il n'y produit pas de nouvelles raisons en faveur de sa thèse ; mais j'observe que, faisant encore mention de la sagesse, il l'identifie avec la vérité (36) et qu'il continue à s'exprimer souvent comme prenant la vérité qui est la sagesse pour une substance individuelle et un bien commun à tous (XIV, 37). Je veux même citer encore cette description qu'il fait d'elle comme d'une vraie personne : « Pourvu qu'on ait l'intention persévérante de jouir d'elle (la sagesse ou vérité), elle n'est jamais pressée par la multitude des disciples (*audientium*) ; elle ne renvoie pas les nouveaux arrivants ; elle n'est pas soumise (*nec peragitur*) au temps, ne change pas de lieu, n'est pas interrompue par la nuit, n'est pas obscurcie par les ténèbres, ne tombe pas sous les sens du corps. Pour tous ceux qui du monde entier se tournent vers elle, elle est proche ; pour tous elle est éternelle, elle n'est dans aucun lieu, elle ne manque nulle part » (38).

Alors Augustin énonce une dernière fois cette conclusion déjà exprimée souvent : « Il est donc évident que (la beauté de la vérité et de la sagesse) est incontestablement plus excellente que nos esprits, dont chacun devient sage par elle seule et qui, sans juger d'elle, jugent par elle du reste des choses ! » Enfin il rappelle à Evodius que, d'après leurs conventions, la preuve de l'existence de Dieu est faite. Car celui-ci avait reconnu que, s'il n'y avait rien de supérieur à cette beauté, elle était Dieu ; et que, s'il y avait un être encore plus élevé, c'est celui-ci qui était Dieu : en sorte qu'Evodius ne peut nier qu'il y a un Dieu (XV, 39). Là-dessus Evodius, interrogé s'il a des objections à faire s'écrie : « Loin de là, c'est avec une joie tout à fait incroyable, et que mes paroles ne peuvent rendre, que je reçois ces conclusions et que je les proclame absolument certaines ».

Voilà, du moins je l'espère, l'exposé fidèle de l'argument de S. Augustin. Voici maintenant le résumé que M. l'abbé Dupont, de la faculté de théologie de Louvain, a cru devoir en donner : « Il faut admettre l'existence d'une vérité ab-
» solue et immuable, supérieure à notre raison, puisque
» toute vérité ne présente qu'une participation de la vérité

» même, sans laquelle nous ne pourrions rendre compte de » la vérité de nos connaissances. Il existe donc une vérité ab- » solue, Dieu. C'est ainsi que notre âme par sa faculté in- » tellectuelle porte un témoignage inéluctable de l'existence » de celui auquel nous devons notre existence contingente[1]. » Si on me demande mon avis sur ce résumé, je réponds qu'il est trop enveloppé d'expressions abstraites pour que j'en voie nettement le sens. J'incline toutefois à dire que l'argument de S. Augustin y est dénaturé : le grand docteur ne parle pas de notre participation à la vérité, c'est-à-dire de notre existence comme due à l'action d'un être supérieur ; il cherche à établir, comme on l'a vu, l'existence indépendante et substantielle de la vérité. Il est vrai que dans un passage rapporté plus haut il dit que les hommes « deviennent sages par la sagesse[2] ; » mais qu'on lise l'ensemble, et l'on verra que son intention est de nous dire que nous devenons sages en dirigeant l'activité de notre esprit sur la sagesse.

(*A suivre*). F. DUQUESNOY

REVUE DES LIVRES

Introduction à la géométrie des espaces à trois dimensions, par A. CALINON, 1 broch. in-8 de 25 pages ; — Gauthier-Villars, 1891. — **Les espaces géométriques**, par le même (*Revue philosophique* d'octobre 1891).

Après chacune de ses publications scientifiques, M. Calinon a la très heureuse habitude d'en donner un résumé philosophique dans la Revue de M. Ribot ; aussi ne nous sommes-nous point hâté de présenter aux lecteurs des *Annales* son *Introduction à la géométrie des espaces à trois dimensions*, excellent exposé des principes fondamentaux de la géométrie générale, où il ne s'est pas limité à étudier les espaces identiques à eux-mêmes, c'est-à-dire où toute figure peut être déplacée d'une façon quelconque sans déformation, mais où il a abordé celle des espaces à trois dimensions où ce déplacement est impossible. Avec beaucoup de raison, il a mis en pleine lumière le parallélisme qui existe entre les divers espaces à trois dimensions et les espaces à deux dimensions, car ce rapprochement établit dans la science géométrique une harmonieuse unité et est de nature à faire évanouir bien des révoltes du sens commun.

Il semble, au premier abord, que M. Calinon a été parfois, dans ses expressions, au-delà de sa pensée, posant ce parallélisme comme une chose qui s'impose *à priori*, écrivant par exemple : « Deux surfaces se coupent suivant une ligne ; nous dirons de même que deux espaces se coupent suivant une surface. » En lisant cela, on se dit que c'est aller trop vite, car le parallélisme en question est une excellente hypothèse directrice, mais non un principe certain dont on soit autorisé à affirmer toutes les conséquences ; or c'est précisément ce qu'explique ensuite l'auteur : « Les principes que nous venons d'énoncer, dit-il, ne doivent pas être considérés comme des postulats nouveaux s'ajoutant aux postulats de la géométrie euclidienne, puisqu'au contraire ils nous affranchissent des données particulières de cette géométrie et que nos hypothèses sont généralisatrices et non restrictives. D'autre part, ces hypothèses ne sont qu'intuitives, et elles ne sont géométriquement légitimes qu'autant que le raisonnement géométrique, si loin qu'on le prolonge, n'y révèle aucune contradiction. »

Dans son article de la *Revue philosophique*, M. C. fait allusion aux polémiques auxquelles a récemment donné lieu, ici et ailleurs, la géométrie générale, et il s'arrête aux contradictions que M. l'abbé de Broglie a cru trouver dans la géométrie des espaces à paramètre positif [1]. Ces prétendues contradictions viennent, dit-il, de ce qu'on a voulu construire dans notre espace des figures d'un espace non euclidien, ce qui revient à vouloir construire des figures planes sur une sphère ; un espace quelconque peut être considéré comme un groupement de parties infiniment petites euclidiennes, qui, dès lors, sont représentables pour nous, tandis que la configuration de l'ensemble nous échappe forcément.

Cette possibilité de nous représenter les figures infiniment petites de tous les espaces à trois dimensions donne une base réellement géométrique à l'étude de ces espaces, tandis que cette base fait défaut pour les espaces à plus de trois dimensions, en sorte que, lorsqu'on prétend faire la géométrie de ces espaces, on ne fait qu'ajouter des noms de figures aux équations, sans y ajouter aucune idée de forme.

Nous arrivons maintenant à la partie réellement philosophique de l'article que nous étudions, et nous osons dire qu'elle témoigne d'une importante évolution dans l'esprit de son auteur. Jusqu'ici, il éludait volontiers les questions fondamentales qui touchent à la métaphysique, et son langage était souvent d'un empiriste ; sous l'influence bienfaisante de la géométrie générale, sa pensée s'est dégagée, et cela dans un sens nettement rationaliste. Des idées que nous trouvons dans notre notion d'espace il fait deux parts. Les unes peuvent être niées sans que cela entraîne aucune contradiction, et par suite elles n'ont d'autre autorité que celle qu'a pu leur communiquer l'expérience, celle de nos ancêtres et la nôtre propre : ce sont des notions empiriques. Les autres, qui ne peuvent être niées sans qu'il en résulte des contradictions, ont au contraire une valeur absolue. Sans doute, elles nous sont bien suggérées par les formes réalisées autour de nous ; mais notre esprit s'élève au-dessus de ce que contient cette origine : « La connaissance que nous avons des formes réelles, dit M. Calinon, est expérimentale, par conséquent incomplète et seulement approximative; au contraire,

1. V. *Annales* d'avril et juillet 1890. — Nous-même avions cru trouver une contradiction à laquelle nous avions fait allusion dans les *Annales* d'avril 1891 ; mais depuis lors M. Calinon nous a montré qu'elle tenait à une erreur que nous avions commise dans un calcul.

les formes idéales de la géométrie résultent de définitions rigoureuses, grâce auxquelles elles nous sont connues d'une façon absolue et complète. Or cette différence entre les deux catégories de formes, réelles et idéales, quelque petite qu'elle soit quant à son ordre de grandeur, a une importance considérable au point de vue scientifique et philosophique, car elle sépare deux sciences, la physique et les mathématiques, absolument distinctes l'une de l'autre par leur objet et leur méthode, par le genre et le degré de certitude propres à chacune d'elles; distinctes à ce point que nous concevons très nettement la géométrie comme conservant toute sa valeur logique quand bien même le monde physique n'existerait pas ou existerait autrement. »

Tout commentaire semble devoir affaiblir une déclaration aussi nette et aussi bien motivée. Qu'on nous permette toutefois d'ajouter une courte réflexion sur la part des principes de la géométrie générale dans cette conclusion. D'une part, en séparant nettement ce qui a une valeur absolument rationnelle de ce qui peut être nié sans contradiction, cette géométrie ôte tout prétexte à ceux qui disent que l'expérience seule fait l'autorité de la géométrie, puisqu'elle attribue des valeurs absolument différentes à des propositions que l'expérience met exactement sur le même pied. D'autre part, les réflexions, un peu banales si l'on veut, sur la différence entre les figures réelles et idéales, prennent un nouveau caractère lorsqu'on y ajoute cette idée que la géométrie de notre univers pourrait bien différer quelque peu de la géométrie euclidienne, et qu'il s'agit, par conséquent, non pas seulement d'une imperfection des figures matérielles, mais d'une connaissance imparfaite, vu qu'elle est expérimentale, de la géométrie propre à notre univers [1].

Quoi qu'il en soit, c'est avec bonheur que nous saluons les progrès de la pensée philosophique de notre ami. G. L.

1. A propos du caractère approximatif de la géométrie de notre espace, nous signalerons une inadvertance de M. Calinon. « Si, dit-il, la portion nécessairement limitée de cet espace, dans laquelle nous mesurons nos plus grandes dimensions, est relativement très petite par rapport à l'espace total, cette portion d'espace nous apparaît expérimentalement comme une portion d'espace euclidien ». Or, ajouterons-nous, si notre espace à un paramètre négatif et est par suite infini, toute figure finie n'en occupe qu'une partie infiniment petite, et serait par suite euclidienne si la proposition reproduite était exacte : ce qui serait la ruine de la géométrie de Lobatschewsky. Mais il n'en est rien : la question n'est pas de savoir si la figure est très-petite par rapport à la totalité de l'espace, mais par rapport au paramètre de celui-ci, les deux expressions devenant d'ailleurs équivalentes dans le cas des espaces limités.

Philosophiæ thoreticæ Institutiones secundum doctrinas Aristotelis et S. Thomæ Aquinatis, traditæ in Pont. Collegio Urbano de Propaganda Fide, a Sac. Ben. Lorenzelli. — Roma, A. Pace, 1891. — 2 vol. grand in-8°.

L'auteur de cet ouvrage de haute philosophie a un nom connu dans la grande République des Lettres et des Sciences chrétiennes. Applicateur passionné et éminent des doctrines de Sa Sainteté le Pape Léon XIII sur la culture intellectuelle, Mgr Lorenzelli a sans cesse poursuivi l'idéal si puissamment tracé par la haute intelligence de Léon XIII: reprendre la féconde et glorieuse tradition scientifique en l'harmonisant avec les légitimes progrès des sciences modernes. La lettre si flatteuse que M. Barthélemy Saint-Hilaire a écrite à notre philosophe prouve que, dans le camp de la culture indépendante, on est loin de méconnaître les services qu'une telle méthode est susceptible de rendre à la noble cause de l'esprit humain.

De fait, parmi les nombreux ouvrages que les dernières années ont produits, celui de Mgr Lorenzelli occupe un rang distingué. Son livre est le fruit d'austères études, de nobles spéculations et de douze années d'enseignement supérieur. L'auteur n'a pas besoin de nos suffrages ; sa compétence est reconnue. Il a la clarté, la profondeur, l'ordonnance logique et l'esprit d'actualité, dans l'exposition sans défaillance des doctrines philosophiques d'Aristote et de saint Thomas, dans leurs rapports intimes avec la pensée scientifique de notre époque. Il a, surtout, la précision, ce « vernis des maîtres. »

Le premier volume comprend la *Logique* et la *Métaphysique générale*. La logique se divise en six parties, conformément à l'*Organon* d'Aristote, ce guide éternel de la philosophie, cet initiateur de la sagesse grecque, éducateur intellectuel des Arabes, promoteur de la science du moyen âge. Kant, Cousin, Werner, Stœckl, Barthélemy de Saint-Hilaire, les critiques et les historiens de la philosophie sont unanimes ou à peu près sur ce point. Rien ne démontre mieux la largeur d'esprit et l'impartialité scientifique du catholicisme que l'hommage éclatant rendu par lui au géant antique de la pensée humaine.

La *Métaphysique générale*, résumé précis des dix premiers livres de la *Métaphysique* d'Aristote, enrichie des commentaires de S. Thomas, est distribuée en trois parties : *De principiis et causis*, *De ente et essentia*, *De proprietatibus entis*. Ce traité a le mérite de la nouveauté dans l'ordonnance scientifique, la clarté et la profondeur de l'exposition. L'auteur n'a rien omis

de ce qui peut intéresser l'intelligence de cette philosophie que les anciens appelaient *philosophia prima*.

Le second volume comprend la *Philosophie naturelle*, la *Métaphysique spéciale* ou la *Théologie naturelle*. La *philosophie naturelle* est générale et spéciale. La philosophie générale est subdivisée en trois parties : *De principiis entis sensibilis*, *De ente sensibili*, *De proprietatibus entis sensibilis*. La philosophie naturelle spéciale est subdivisée en *psychologie générale* ou *biologie*, et en *psychologie spéciale*, et celle-ci se distribue à son tour en *végétative*, *sensitive* et *intellective*, ou *anthropologie*. Nous relèverons, ici, la vigueur, le nerf de la démonstration, l'ampleur victorieuse de la réfutation que l'auteur fait de l'atomisme et des autres faux systèmes sur les pricipes constutifs de l'essence des corps. Mgr Lorenzelli démontre, sur la base des conquêtes de la philosophie et de la chimie modernes, comment les doctrines de la matière et de la forme, ces points cardinaux du système du moyen-âge, loin d'être reléguées dans le domaine des spéculations vieillottes, ont été confirmées par les révélations inattendues de la chimie moderne. La dissolution et la *corruptibilité* des corps figurent aujourd'hui parmi le patrimoine scientifique de l'humanité et sont reconnues par les savants jusque dans les corps célestes.

La *Biologie* constitue, dans ce livre, un chapitre en tout point original ; c'est le premier que nous rencontrions chez les disciples d'Aristote et de S. Thomas. Il répond admirablement aux besoins du temps, au lendemain des erreurs de Herbert Spencer, de Darwin, de l'école positiviste et agnostique des divers pays. Nous recommandons surtout à nos lecteurs la réfutation triomphante de l'évolutionisme et du transformisme. Dans l'état actuel de la science, nous ne connaissons pas de critique plus complète et plus rigoureuse.

La *Théologie naturelle* est particulièrement bien traitée. L'auteur se meut dans ces mondes de la spéculation transcendante avec l'aisance parfaite de l'explorateur intellectuel, au courant de la géographie céleste.

Déjà ce livre a été accueilli avec faveur. Il serait trop long de citer d'éclatants témoignages. Mais nous devons faire une exception pour celui de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui en a rendu compte dans une séance publique de l'*Académie des Sciences morales et politiques* de Paris. Il l'appelle un « cours complet de philosophie ». Puis il ajoute : « Il serait difficile de rien énoncer de tout à fait nouveau sur ces questions essentiel-

les ; mais on peut adresser cet éloge à Mgr Lorenzelli qu'il y a porté une grande clarté, et que de telles leçons peuvent être fort utiles pour faire mieux comprendre les systèmes d'Aristote et de S. Thomas. L'auteur ne s'en tient pas à ces deux maîtres du passé. A propos de la philosophie naturelle, il combat très énergiquement quelques-unes des erreurs contemporaines, le matérialisme et l'athéisme, qui peuvent compromettre la philosophie et la religion. C'est une réfutation vigoureuse, et très bien conduite, à laquelle le spiritualisme ne peut que donner son entière approbation ».

De nos jours, où l'on voit surgir tant de traités hâtifs et incomplets, le beau livre de Mgr Lorenzelli peut être appelé à juste titre un modèle. Les écoles peuvent critiquer l'orientation scientifique de l'auteur, mais elles ne mordront pas sur le talent et la haute valeur intellectuelle de ce monument : Rome a toujours la suprématie dans l'ordre des spéculations philosophiques et théologiques.

Le Positivisme, depuis la mort d'Aug. Comte jusqu'à nos jours, par le P. Gruber, S. J. ; 1 vol. in-8. — Herder, Fribourg.

Il y a deux ans, le P. Gruber publiait sur Auguste Comte un livre dont M. P. Lafitte, le grand-prêtre actuel de l'église positiviste, pouvait dire : « Cet ouvrage est véritablement remarquable par l'étendue des recherches, la sûreté habituelle des informations et la haute impartialité dont l'honorable auteur donne partout l'exemple. » Le P. Gruber vient de compléter son travail par un second volume qui mérite les mêmes éloges : très intéressant par la richesse des détails, très sérieusement documenté, puisqu'il a puisé dans le fonds même de l'église positiviste, et non moins impartial dans ses appréciations.

L'école proprement dite d'A. Comte est en train de disparaître, en France du moins, sinon au Brésil. Elle n'a jamais eu de profondes racines ; mais depuis sa transformation en église elle devait finir comme finissent chez nous toutes les choses ridicules. Néanmoins, le petit nombre de ses adeptes est aussi dévoué qu'actif et audacieux, à preuve sa prépondérance au conseil municipal de Paris en matière d'enseignement et de religion, les discours de M. P. Lafitte dans plusieurs cérémonies officielles, à Cahors pour l'érection de la statue de Gambetta, à Nice pour celle de Garibaldi, à Paris pour celle de Diderot,

et autres. Quant à son influence sur la direction générale des esprits, on pourrait presque dire qu'elle est exclusive en matière de sciences, et que sa méthode est subie même par les esprits les plus rebelles à ses doctrines. Il est donc aussi utile qu'intéressant de connaître le développement historique soit de l'école soit de ses idées, et on ne saurait trouver de guide plus sûr que le livre du P. Gruber.

Cependant sur deux points il nous paraît mériter quelques réserves. La partie critique est forcément incomplète, et le cadre que s'était imposé l'auteur en est cause : mieux valait alors, je crois, s'abstenir et se contenter du rôle d'historien. Il me semble d'autre part que c'est abuser un peu de l'analogie que de ranger parmi les positivistes maints philosophes, comme A. Fouillée, M. Guyau, Taine même, etc. ; et nous ne sommes pas obligés d'accepter comme un dogme la parole de Littré, que « quiconque applique la méthode positive à la philosophie est disciple de Comte et positiviste ». — Nous souhaitons qu'une traduction mette promptement l'œuvre du P. Gruber à la portée des lecteurs français.

J. G.

REVUE DES REVUES

Le problème psychologique : M. A. Fouillée (*Revue philosophique*, septembre 1891).

On sait ce que M. Fouillée entend par la doctrine des idées-forces. Cette conception, à peine ébauchée dans ses premiers ouvrages, développée peu à peu, est devenue pour l'éminent professeur un principe d'explication générale des choses. Au rebours des matérialistes, pour qui la vie, la sensation, la pensée, le principe du monde ne seraient que matière et mouvement, M. Fouillée pense que ce principe est l'idée-force, et que le mouvement n'est que l'aspect extérieur de l'idée.

Mais on a beau unir les mots, les notions restent distinctes. L'idée et la force nous présentent, en définitive, deux notions différentes, bien qu'accouplées dans une conception synthétique. Il y avait là de quoi inquiéter le monisme du penseur. De ces deux éléments il doit y en avoir un premier, un qui est la base de l'autre : quel est cet élément? Tel est le problème dont M. Fouillée nous paraît poursuivre la solution dans le présent article.

L'auteur pense que les phénomènes mentaux ne sont point primitivement des représentations, autrement des idées, et qu'ils ne le deviennent que plus tard, en vertu de rapports très complexes, dérivés et secondaires. Quels sont les rapports qui opèrent cette métamorphose ? M. Fouillée aurait bien dû les indiquer. Faute de cela, sa thèse n'apparaît que comme une hypothèse gratuite. Sans s'arrêter à cette difficulté, il pense et dit que les phénomènes de la conscience sont avant tout appétit, émotion et volonté. Ces phénomènes supposent un sujet, au moins virtuel. L'auteur n'entre pas dans la question de savoir quel est le sujet vrai et fondamental, ni s'il y a une différence réelle entre l'objectif et le subjectif. Le psychologue, dit-il, prend les faits pour ce qu'ils se donnent, le sujet pour une réalité individuelle et distincte, les phénomènes mentaux pour le côté subjectif des choses dont ils sont l'expression.

Comment se développe le sujet ? Par la finalité. Tous les êtres désirent quelque chose, tendent vers quelque chose : à savoir, vivre et éviter la douleur. M. Fouillée remarque très à propos que la lutte pour la vie se rattache à un principe éminemment psychique, à une lutte de volontés : cette lutte se poursuit par un véritable déploiement d'activité, mentale avant d'être physique. Ensuite il établit ou croit établir que les phénomènes élémentaires de l'esprit sont des faits internes et subjectifs. L'élément interne est, dit-il, constitué par le plaisir même et la douleur comme tels, et par la conscience du désir et du vouloir. La conscience n'est point un fait spécial, mais un caractère immédiat des faits de souffrance et de joie. Le savant écrivain voit une preuve de l'activité mentale dans l'essentielle intensité des états psychiques. Il pense qu'on ne peut se représenter un état de conscience qui n'aurait pas un certain degré d'intensité, qui n'envelopperait pas un déploiement d'activité plus ou moins énergique.

Il conclut que la volonté est le fond de ce sujet qui s'érige à la fois en fin et en cause au sein du déterminisme universel, que la psychologie est avant tout la science de la volonté, et que son problème essentiel est celui-ci : y a-t-il en nous une volonté ? quelle en est la nature ? quelle en est l'action ?

Les vues d'un philosophe de la réputation de M. Fouillée sont toujours intéressantes à connaître, et il y a une réelle utilité à suivre les mouvements divers d'un esprit aussi fécond et aussi ingénieux. Nous nous bornerons à remarquer qu'il nous paraît avoir plutôt exposé que prouvé une thèse qui soulèverait bien des difficultés. Il veut que la volonté soit le fait primitif et essentiel ; mais que peut la volonté sans l'intelligence ? Le sagace

professeur remarque lui-même que l'avenir est un des facteurs du processus interne. Cette observation est fort juste; mais je voudrais bien savoir comment l'avenir, qui n'est pas encore, peut intervenir dans la production d'un fait, s'il n'est point connu par l'intelligence. Voilà donc que la volonté présuppose l'intelligence. C'est, du reste, un vieil aphorisme du bon sens: *ignoti nulla cupido.*

La thèse de M. Fouillée n'est point nouvelle. C'est au fond la thèse de Schopenhauer; et Schopenhauer, pour l'établir, a dû recourir à une sorte de tendance aveugle vers un but ignoré : tendance qui ne peut se diriger elle-même puisqu'elle s'ignore, que personne ne peut diriger puisqu'elle est le principe des autres choses; tendance qui sort du néant sans savoir pourquoi et sans que rien l'y pousse, qui est déterminée sans que rien la détermine, conception intrinsèquement contradictoire et qui n'a rien de commun que le nom avec ce que nous appelons volonté.

Il est parfaitement exact que tout être est formé pour agir, que, par suite, il est naturellement actif et doué nécessairement de quelque force; mais il n'est pas exact que toute idée soit nécessairement une force. Les psycho-physiologistes, d'après des observations très incomplètes, ont mis en avant ce principe, que toute idée tend à se réaliser, et c'est là, croyons-nous, que M. Fouillée a puisé sa notion d'idée-force. Ce principe peut être vrai dans une certaine mesure de la sensation. Les sensations qui n'éveillent point l'appétit de l'animal sont comme non avenues pour lui; quand elles excitent le désir, celui-ci s'accompagne naturellemeut de mouvements préparatoires à l'exécution désirée. Mais il en est tout autrement de l'idée intellectuelle. Celle-ci est toute désintéressée; l'intelligence s'exerce pleinement sans qu'il soit besoin d'un plaisir à rechercher ou d'une souffrance à prévenir. Que de puissants génies ont vécu complètement de la vie contemplative, mettant tout leur plaisir à penser, sans se préoccuper de réaliser leurs conceptions! Où est l'idée-force dans les spéculations d'un mathématicien ou d'un métaphysicien? Nous sommes étonné qu'un philosophe ait oublié ce point de vue. Après tout, nous ne sommes pas bien sûr que M. Fouillée distingue parfaitement l'idée de l'image, et l'émotion de la volonté intellectuelle. S'il les avait bien distinguées, il aurait reconnu ce fait d'expérience interne, que la sensation émeut et entraîne par un processus naturel et fatal, tandis que, sauf la seule idée du bien, les idées n'ont point par elles-mêmes une action sur la volonté; et cette remarque l'aurait amené à défendre la liberté psychique, dont il est au contraire un des plus ardents adversaires.

D. V.

COURS LIBRE DE M. GARDAIR

SUR LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS

A la SORBONNE (Salle K), le mardi, à 4 h. 3/4

Notre collaborateur, M. J. Gardair, continuera cette année à la Sorbonne ses conférences libres sur la philosophie de S. Thomas. On n'a pas oublié le succès qu'obtint l'année dernière sa courageuse initiative. Dès le premier jour l'assemblée se trouva beaucoup trop nombreuse pour le local qu'on lui avait destiné, et il fallut se transporter dans l'une des plus vastes salles de la Faculté : cette circonstance n'est point banale quand il s'agit de philosophie, et de philosophie scolastique dans notre Sorbonne du XIX[e] siècle. — Nous ne doutons nullement que le vaillant conférencier n'obtienne cette année le même succès : le sujet qu'il a choisi et les théories qu'il se propose de développer présentent aux philosophes que nous forme l'Université tout au moins assez de nouveauté pour éveiller leur curiosité. — Voici le programme de ces conférences :

PROGRAMME. — *Les Passions et la Volonté.*

12	Janvier	1892.	— L'inclination dans tous les êtres.
19	—	—	— Les passions.
26	—	—	— L'amour et la haine ; — Le désir et l'aversion.
2	Février	—	— Le plaisir et la douleur.
9	—	—	— L'espérance et le désespoir.
16	—	—	— Le crainte et l'audace.
23	—	—	— La colère.
8	Mars	—	— La volonté et le libre arbitre.
15	—	—	— Réfutation du déterminisme.
22	—	—	— L'empire de la volonté.
29	—	—	— Le bonheur.

Le Gérant : A. ROGER.

EXAMEN

DES PRINCIPALES THÉORIES

DE LA COMBINAISON CHIMIQUE

Trois phénomènes principaux, trois sortes de changements visibles et apparents se produisent dans toute combinaison chimique.

Les atomes ou les molécules qui s'unissent, le carbone qui brûle dans nos foyers au contact de l'oxygène, les éléments qui entrent dans la composition de la poudre sans fumée éprouvent tous un changement marqué dans la quantité d'énergie qu'ils détiennent. Nous les trouvons après la combinaison plus actifs ou plus indifférents, plus riches ou plus pauvres en énergie, suivant qu'ils ont gagné ou perdu à ce jeu perpétuel qui constitue la vie du monde chimique. Nul, assurément, ne confondra jamais des cendres inertes et de l'acide carbonique, produits par la combustion, avec le carbone pur et l'oxigène vivifiant qui leur ont donné naissance. Il y a donc là un premier changement, et un changement important, au simple point de vue de la richesse plus ou moins grande des atomes en énergie.

En second lieu, le terme même de « combinaison » suffit à l'indiquer, les molécules chimiques ne peuvent donner naissance à de nouveaux composés sans se grouper sur un mode nouveau et sans former ainsi un nouvel arrangement et un nouvel édifice. C'étaient, par exemple, avant la combinaison, des atomes libres de chlore, d'hydrogène, de soufre, d'oxygène ; ils ont perdu, en se combinant, leur indépendance : l'hydrogène est lié au chlore, l'oxygène se trouve enchaîné au soufre. Si les matériaux sont demeurés les mêmes, leurs relations ont changé. L'édifice qui en résulte, plus simple ou plus complexe, a été reconstruit sur un plan en-

tièrement nouveau. C'est une seconde espèce de changement.

Enfin, en même temps que les atomes voient leur capital d'énergie s'amoindrir ou s'accroître, leurs groupements remplacés par d'autres groupements, ils changent encore de qualités ou de propriétés. Ils dépouillent, comme on dépouille un vêtement usé, celles qui formaient, aux yeux de tous, leurs marques distinctives, leurs caractères spécifiques, pour revêtir de nouvelles livrées, pour jouer de nouveaux rôles et nous apparaître comme d'autres substances.

Telle est la troisième sorte de changement dont la combinaison chimique nous offre le spectacle.

Variation dans la quantité d'énergie, changement de structure, et changement de propriétés : ces trois phénomènes sont également certains et positifs. Chacun d'eux exprime donc un trait de la réalité, l'un des aspects sous lesquels la nature, amie du mystère, nous laisse entrevoir comme à la dérobée ce visage qui ne se dévoile jamais entièrement et dont il existe parmi les hommes tant de portraits divers. Toutefois, considérée dans son fond, la nature est une. Il faut donc que cette trinité d'aspect se ramène à l'unité ; il faut que, sous des apparences diverses, se cache une action essentielle et unique, d'où découlent les phénomènes secondaires, comme des ruisseaux venus d'une source commune, comme des rameaux issus d'un même tronc.

Mais, depuis des siècles que le débat est ouvert, chacun des trois changements que nous avons indiqués garde ses partisans. Parmi les philosophes comme parmi les savants, les voix des juges restent partagées. Trois théories continuent à se disputer la prééminence : la théorie de la quantité d'énergie, ou thermochimie, la théorie de la structure, ou théorie atomique, enfin la théorie de la transformation substantielle, qui remonte à Aristote.

I

La plus simple est sans contredit la première. Aucune réaction ne se produit dans les creusets du chimiste, aucune molécule ne s'édifie ou ne se détruit, sans que sa formation

où son écroulement ne donne lieu à une absorption ou à un dégagement de chaleur.

Dans chaque combinaison la thermochimie note le sens de la réaction ; elle fait le compte exact des calories acquises ou perdues, et elle croit trouver, dans cette variation purement quantitative de l'énergie, la raison dernière, l'explication adéquate de tous les changements survenus dans les propriétés des molécules. Car elle a découvert, après bien des siècles, un axiome ignoré jusqu'ici des métaphysiciens et cependant capable de fonder à lui seul une philosophie nouvelle : c'est qu'*il est toujours permis de prendre l'effet pour la cause* et d'affirmer de *celui-ci* ce qui est vrai de *celle-là*[1].

Dès lors, en vertu de ce principe, la chaleur qui se dégage au moment de la combinaison n'est pas seulement la mesure de l'affinité, l'équivalent simplement quantitatif et partiel des propriétés spécifiques qui naissent ou qui disparaissent, mais elle en est encore l'équivalent qualitatif et absolu ; elle est de même nature que ces propriétés. Réciproquement, les propriétés chimiques ne sont pas d'une autre nature que la chaleur ; elles sont, comme elle, un simple déplacement des atomes dans l'espace, un mouvement des molécules, semblable, sauf la grandeur des masses et des chemins parcourus, aux déplacements et aux mouvements des astres dans le ciel et des projectiles sur la terre.

« Les deux propriétés essentielles de la matière », dit un chimiste, « sa *masse* et son *inertie*, suffisent, avec les lois de » la mécanique rationnelle, à expliquer les phénomènes » chimiques[2]. »

« La combinaison », écrit à son tour un disciple de Berthelot, M. Ditte, professeur de chimie à la Sorbonne, « la » combinaison est en définitive un changement d'état d'un » système matériel..., ce changement étant défini par une » variation de chaleur, par le mouvement d'un nombre fixe

1. Henri Sainte-Claire-Deville, *Conférence sur l'affinité*, prononcée devant la Société chimique en 1866, p. 8.

2. Gauthier, *Cours de chimie*, t. I. — L'auteur, professeur de chimie à l'Ecole de médecine et membre de l'Academie des sciences, ajoute « qu'il n'y a pas lieu d'invoquer d'autres principes chez les êtres vivants ».

» de calories... qui ont pour effet de modifier les mouvements
» moléculaires dont sont animées les particules des corps,
» autrement dit, leur force vive. Cette variation est la cause
» de tous les changements de propriétés que l'on constate
» après qu'elle a eu lieu [1].

» A y regarder de près, lorsque les corps se combinent,
» il ne se passe en définitive rien de plus, rien de moins que
» lorsqu'une substance éprouve ce qu'on appelle en physi-
» que un changement d'état. De même que l'on a : eau à
» zéro = glace à zéro + 0.79 calories, on a : soufre +
» cuivre = combinaison de soufre et de cuivre × 51 ca-
» lories, ou, ce qui revient aumême : combinaison de soufre
» et de cuivre = soufre + cuivre — 5,1 calories [2]. »

Mais, s'il est facile d'énoncer cette formule, « qu'il n'y a rien de plus dans la combinaison qu'un changement d'état, qu'une variation de force vive », il l'est beaucoup moins, croyons-nous, de la justifier par les faits. Car, au contraire, la force vive n'est que la mesure des propriétés chimiques, et non ces propriétés elles-mêmes. Elle est incapable de les remplacer dans toutes leurs manifestations et d'expliquer tous les phénomènes qu'elles produisent.

La force vive, telle qu'on la considère en mécanique, est une quantité complexe, un produit d'une masse et d'une vitesse, $1/2\ mv^2$. Or, de même qu'en arithmétique le produit d'une multiplication, le nombre 100 par exemple, a une valeur indépendante de celle de ses facteurs considérés isolément, 10×10, 5×20 ou 2×50, de même en mécanique le produit $1/2\ mv^2$ peut rester constant, garder la même valeur, produire les mêmes effets avec des facteurs différents. Une augmentation de masse y compense une diminution de vitesse, et, réciproquement, un accroissement de vitesse y supplée à une diminution de masse. Si donc les propriétés chimiques des éléments et les réactions qui en résultent ne dépendaient, comme on le répète sans cesse, que de la quantité de force vive des atomes, il deviendrait

1. Ditte, *Traité élémentaire de chimie fondé sur les principes de la thermochimie*, p. 23.
2. *Ibid*. p. 21 et 22.

facile, en faisant varier la température, de donner à l'azote la même force vive qu'à l'oxygène ou au carbone, et l'on pourrait dès lors substituer les atomes d'une espèce à ceux d'une autre espèce. Il suffirait pour cela de compenser par un excès de vitesse l'infériorité de masse ou, au contraire, l'infériorité de la vitesse par une augmentation convenable de la masse. Mais tout le monde sait qu'en chimie il est loin d'en être ainsi.

Chaque élément, au lieu d'être constitué par le produit $1/2\ mv^2$, expression mécanique de la force vive, y est caractérisé, à la fois, par une certaine masse et une certaine force individuellement déterminées. Cette masse est à elle seule, pour chaque élément, une propriété incommunicable ; et le poids atomique qui l'exprime prend très justement en chimie la dénomination, inconnue en mécanique, de *poids spécifique*. Fait étrange peut-être, mais bien digne de fixer l'attention du chimiste philosophe, chaque poids atomique est lié si étroitement et si invariablement à un certain groupe d'énergies déterminées, que connaître le poids spécifique d'un élément c'est en connaître en même temps toutes les propriétés. En mécanique, au contraire, il ne suffit pas de savoir le calibre d'un obus pour en déterminer la force et la vitesse. Aussi, même à égalité des forces vives de deux éléments, on ne voit jamais, en chimie, une masse atomique en remplacer une autre. Le carbone n'y revêt pas les propriétés de l'azote, et, à moins de recourir à l'oxygène et à l'hydrogène en personne, nul ne saurait faire une seule molécule d'eau.

Bref, la chimie repousse absolument le système des compensations entre la masse et la vitesse, sur lequel repose la mécanique. Voilà ce que disent les faits.

Cette simple remarque suffirait à établir l'insuffisance de la théorie mécanique à résoudre tous les problèmes que soulève la chimie. Il est bon cependant de signaler encore son impuissance à rendre compte des deux propriétés essentielles des atomes qui servent de fondements à la théorie atomique, l'atomicité et l'affinité.

Certains atomes, comme celui du chlore, se combinent

avec un seul atome d'hydrogène. L'oxygène se combine normalement avec deux, l'azote avec trois, le carbone enfin avec quatre atomes d'hydrogène. Chacun de ces éléments peut être considéré comme le type ou le chef de file d'une famille dont les membres ont la même tendance caractéristique à se combiner avec un, deux, trois, quatre atomes monovalents.

« C'est là, remarque M. Friédel, un fait important et gé-
» néral, *une condition singulière qui est posée à la com-*
» *binaison et qui est essentiellement différente de l'éner-*
» *gie dépensée dans cet acte*[1]. »

Or, la mécanique rationnelle peut-elle expliquer à l'aide de ses théorèmes cette étrange propriété des atomes, cette condition singulière de la combinaison chimique ? Non, car les masses de la mécanique, aussi bien que les solides de la géométrie, sont des masses abstraites, étrangères par définition à toute considération de ce genre. La masse n'a pas, par elle-même, plus d'atomicité que le triangle ou la sphère. Ceux donc qui, à l'exemple du savant professeur, demandent aux mathématiciens la solution d'un tel problème si entièrement étranger à leur science, courent grand risque de voir se prolonger leur attente bien longtemps encore[2].

Les mêmes remarques s'appliquent égalememt à l'affinité.

L'école de M. Berthelot, contredite, à la vérité, par celle de Thomsen en Allemagne, voit dans l'intensité de la chaleur dégagée ou acquise la mesure exacte de l'affinité. Mais, quoi qu'il en soit de ce point secondaire, ces calories émises nous expliquent-elles vraiment le jeu de l'affinité chimique sous tous ses aspects, sous le plus essentiel de tous, celui de son action élective ? Nous l'expliquent-elles, en un mot, au point de vue de la qualité de l'énergie aussi bien qu'à celui de la quantité ? M. Wurtz va répondre pour nous.

1. Friédel, professeur à la Faculté des sciences de Paris, préface au livre de Stallo, *La matière et la physique moderne*, p. 12.

2. M. Friédel termine sa préface par cet appel désespéré aux mathématiciens : « Le problème est posé assez nettement, semble-t-il, par les chimistes : aux mathématiciens de le résoudre. »

3. Lothar Meyer, *Les théories de l'affinité* (*Revue scientifique*, 2 juillet 1887).

« Mais quoi ! s'écrie le savant chimiste, n'y a-t-il rien » autre chose dans cette force que l'énergie avec laquelle » elle agit ? S'exerce-t-elle uniformément sur tous les ato- » mes, avec la seule différence de son intensité, comme la » pesanteur sollicite indistinctement tous les corps suivant » les mêmes lois ? Non, la force chimique est de nature » plus complexe. Il y a quelque chose en elle qui semble » indépendant de son intensité même. Il y a *l'action élec-* » *tive* que Bergmann a étudiée... Chaque atome apporte » dans ses combinaisons deux choses : d'abord son énergie » propre, et puis la faculté de la dépenser à sa manière... » *Les atomes diffèrent donc non seulement par la force* » *de leurs affinités..., mais par cette faculté qu'ils possè-* » *dent de choisir, pour former ces unions qu'on nomme* » *combinaisons, un certain nombre d'autres atomes ap-* » *propriés à la nature spéciale de chacun d'eux* [1]. »

II

L'hypothèse que nous venons d'examiner ne veut apercevoir qu'un seul aspect des choses, le côté mécanique ou quantitatif de la combinaison. Une seconde théorie a pris naissance, qui embrasse le monde chimique d'un regard moins abstrait et qui en donne une formule moins étroite et moins exclusive.

Au lieu de se borner, pour définir un composé, à compter les calories émises ou absorbées par ses éléments, elle fait un pas de plus, et un grand pas, dans l'étude de sa nature propre.

Les êtres corporels ne sont pas formés seulement de masse et de mouvement ; ils possèdent en outre, même quand ils sont du degré le plus simple, une étendue limitée par des contours, ils ont une figure. A mesure que leur nature devient plus complexe, les parties dont ils sont formés, réunies par des liens invisibles, ont nécessairement entre elles des relations plus nombreuses, et de leur groupement résultent

1. Wurtz, Discours préliminaire au *Dictionnaire de chimie*, p. 80 et 81.

quelques-unes de leurs propriétés. Chaque minéral a un type de cristallisation, chaque organisme un type d'organisation, sans lequel nous ne pourrions ni en définir de prime abord la nature invisible, ni lui assigner son rang dans les cadres de nos classifications. C'est donc une loi, que partout la forme extérieure des êtres se trouve liée à leur mode d'activité, leur anatomie à leur physiologie.

Mais, si cette loi est générale, si elle impose une structure définie à l'association purement physique et, pour ainsi dire, tout accidentelle des molécules dans un cristal, si enfin cette forme rend compte de quelques-unes de ses propriétés physiques, à plus forte raison doit-il exister une structure également définie pour les associations plus intimes des atomes dans les molécules chimiques, et cette structure doit-elle être liée à la plupart de leurs propriétés actives. Découvrir cette structure intime de chaque composé, en elle-même et dans ses rapports avec les propriétés de la nouvelle substance, tel est le hardi et magnifique problème que la théorie atomique n'a pas craint d'aborder.

En vain l'extrême petitesse des atomes défie-t-elle les meilleurs microscopes, l'ingénieuse théorie a su remplacer, par des réactions d'une extrême délicatesse et par des déductions savantes, cet œil du lynx auquel Aristote en appelait vainement pour pénétrer ces mystères. Elle a pu nous dire, d'une façon tantôt certaine et tantôt très probable, comment se construisent les molécules et de quelle manière les atomes se disposent dans les radicaux chimiques. Elle est parvenue à démonter, pour ainsi dire, pièce à pièce, comme on fait pour une machine, puis à reconstruire une foule de substances fort complexes. Elle a rattaché les deux grandes séries des corps gras et des corps aromatiques aux deux systèmes des atomes de carbone en chaînes ouvertes et en chaînes fermées. Pour la plupart des composés organiques, elle a su prévoir, puis réaliser les isomères qu'ils étaient capables de former; elle les a même divisés en trois groupes, d'après la position particulière de l'atome de chlore substitué à l'atome d'hydrogène dans la molécule. En un mot, elle a fondé, par de patientes recher-

ches, sur des bases qui désormais ne seront pas ébranlées, l'anatomie intime et même l'anatomie comparée des molécules.

Tel est le grand titre de gloire de la théorie atomique. Mais une si belle louange ne passera-t-elle pas aux yeux de ses partisans exclusifs pour une critique, peut-être même pour un déni de justice ? Car la théorie atomique ne borne pas là son ambition. Elle veut que la structure de chaque type général, de chaque molécule particulière, suffise à en expliquer, à elle seule, toutes les propriétés, toutes les activités, sans exception. Depuis longtemps elle a formulé, par la bouche d'un maître, ses prétentions avec la plus entière netteté. On venait de découvrir le grand fait des substitutions, notamment la substitution si remarquable du chlore à l'hydrogène dans l'acide acétique. Un élément électro-négatif y remplaçait ainsi un élément électro-positif, sans apporter aucune altération profonde dans la nature du composé, sans en changer la fonction chimique. L'acide chloracétique conservait intactes les propriétés principales du composé primitif. Il fallait à ce fait une raison. L'illustre Dumas crut pouvoir la chercher dans la conservation du type de la molécule.

Dans l'architecture humaine, le plan est tout, les matériaux ne sont rien. On peut remplacer une à une toutes les pierres d'un temple sans altérer ni la forme ni le caractère du monument. Dumas pensa qu'il en devait être de même dans l'architecture des atomes. Le chlore est monovalent, comme l'hydrogène ; il joue, au point de vue de l'atomicité ou de la structure, le même rôle que lui : n'est-il pas naturel qu'il joue également le même rôle dans la genèse des propriétés de la molécule ? Les fonctions chimiques qui ont toujours servi à caractériser les divers composés seront donc, avant tout, le résultat du mode de structure qui leur est propre.

Dumas affirma, sans hésiter, le principe qui est l'idée mère et comme l'âme de la théorie atomique : la prédominance du plan sur les matériaux, de la structure de la molécule sur le choix de ses éléments ; et il en donna, dès lors,

cette formule si souvent répétée depuis : que « *les propriétés d'une combinaison dépendent moins de la nature des atomes que de leur groupement et de leur position dans la molécule.* Enfin, il l'étendit bientôt du cas spécial de la substitution à tous les genres de combinaisons.

Malheureusement pour cette ingénieuse hypothèse, qui n'a jamais cessé de se faire jour dans la science, depuis le temps de Démocrite jusqu'à nos jours, il n'est pas vrai que toutes les molécules d'un même type aient toujours les mêmes propriétés. Le parallélisme que l'on voudrait établir entre le mode de structure et la fonction chimique, entre le groupement des atomes et les propriétés de la molécule, ne se soutient pas constamment. La substitution, par exemple, d'un atome de chlore à un atome d'hydrogène, dans la molécule de ce dernier corps, n'en altère aucunement la structure. Et cependant elle la transforme en acide chlorhydrique, elle lui impose une nouvelle fonction chimique, elle en métamorphose les propriétés. Ce fait si simple, et par conséquent si clair, donne un démenti formel au principe énoncé par M. Dumas, que « les propriétés d'une combinaison dépendent moins de la nature des atomes que de leur groupement et de leur position dans la molécule ».

Nous sommes donc obligés d'en prendre la contradictoire, et de reconnaître que : un atome de chlore peut prendre la place d'un atome d'hydrogène sans jouer le même rôle que lui.

Nous sommes obligés d'avouer que les propriétés d'une molécule d'acide chlorhydrique dépendent moins de sa structure que des éléments qui la composent. L'acide chlorhydrique détruit ainsi tout ce que l'acide chloracétique avait servi à édifier.

« Les corps, dit M. Wurtz, qui offrent *une constitution » moléculaire tout à fait semblable*, et qui appartiennent » par conséquent au même type, peuvent *différer notable- » ment par leurs propriétés*, suivant la nature des éléments » qui occupent dans la molécule une place donnée. » « Pro- » position importante, continue-t-il, *qui marque un retour » vers des idées* que l'on avait d'abord combattues, lors-

» qu'on *attribuait une importance prépondérante aux*
» *groupements atomiques dans la manifestation des pro-*
» *priétés* [1]. »

Ailleurs il ajoute encore, s'il est possible, à cet aveu :

« Les corps doués d'une constitution semblable, sont rap-
» prochés, mais non confondus, par la théorie des types.
» Les propriétés de ces corps doivent nécessairement varier
» suivant la nature des éléments qu'ils renferment, et peu-
» vent même passer *d'un extrême à l'autre.* »

Témoin l'hydrate de potassium, qui est une base, et l'hydrate de chlore, qui est un acide, l'acide hypochloreux.

« On peut, conclut-il, comparer ces différents corps sans
» les confondre. *On les distingue par leurs propriétés, on*
» *les rapproche par leur constitution atomique. Ce sont*
» *là deux points de vue tout à fait différents* [2]. »

Aucun partisan de la théorie atomique ne s'élèvera contre des paroles tombées d'une bouche si autorisée. Pour moi, je voudrais les voir gravées en lettres d'or au frontispice du temple de la chimie, à la première page de tous les traités de chimie organique ; car elles expriment une vérité capitale et accordent à la philosophie tout ce qu'elle a le droit d'exiger. Ces deux principes, la structure et les propriétés actives des molécules, forment « deux points de vue tout à fait différents ». Ces deux principes, réunis par un lien de fait plutôt que de droit, restent étrangers, ou du moins essentiellement subordonnés l'un à l'autre, en sorte qu'ils ne peuvent se composer entre eux ni donner lieu à une résultante commune, comme feraient deux forces de même ordre.

Il en est d'eux comme, en mathématiques, des infiniment petits d'ordre différent : ceux de l'ordre inférieur s'effacent toujours et s'évanouissent, pour ainsi dire, devant celui de l'ordre supérieur, bien qu'ils appartiennent tous à la catégorie de la grandeur. Tout composé de plusieurs parties, ordonnées entre elles, est caractérisé principalement, et pour ainsi dire exclusivement, ou par la nature de ses parties ou

1. Wurtz, Discours préliminaire, p. 53
2. Wurtz, Discours préliminaire, p. 84.

par leur arrangement. Quand l'arrangement tient le premier rang, ainsi que cela a lieu en architecture, alors la forme de l'édifice est tout, et elle ne dépend nullement de la nature des matériaux. Quand, au contraire, la nature des parties joue le rôle principal, leur arrangement devient secondaire. Il doit donc en être de même de la structure de la molécule et de ses propriétés actives ; car ces deux principes appartiennent à deux catégories opposées, celle de l'activité et celle de l'étendue figurée. Or, entre une énergie qui se dépense et une figure, entre une somme de calories et un triangle ou un hexaèdre, il n'y a ni échange, ni compensation possibles. Il faut choisir entre ces deux éléments d'explication.

Le savant chimiste que j'ai plusieurs fois cité semble en faire implicitement l'aveu. Après avoir proposé une explication de deux grandes fonctions chimiques, l'acidité et la basicité, il se demande s'il en a vraiment atteint la raison dernière, et il reconnaît que la structure est plutôt un effet qu'une cause. Il avoue que, pour aller au fond des choses, il faut se contenter de cette réponse : « qu'on réalité ces ré- » actions, ces saturations des acides par les bases, ces échan- » ges d'éléments sont liés à des phénomènes d'énergie qui » les régissent [1] ».

Ainsi la théorie atomique est obligée de renoncer, par la bouche d'un de ses plus illustres représentants, à expliquer par la seule structure des molécules les propriétés des composés.

D'autre part, nous nous sommes efforcés de le démontrer contre la thermochimie, l'énergie chimique est tout autre chose que de la chaleur ou du mouvement. Chacune de ces deux théories renferme ainsi une lacune qu'elle ne peut combler ; chacune d'elles est, par l'ensemble des faits positifs sur lesquels elle s'appuie, la réfutation la plus décisive de sa rivale.

1. Wurtz, Discours prélim., p. 84.

III

Il ne resterait plus qu'à montrer comment la théorie péripatéticienne est capable, en s'élevant plus haut, de concilier ces points de vue divers, si l'atomisme ne revêtait une dernière forme qu'il nous faut encore examiner. Nous le ferons en la comparant avec la théorie des changements substantiels. Suivant l'atomisme dynamique, les atomes ne font, en se réunissant pour former les molécules, que se serrer, pour ainsi dire, les uns contre les autres et s'équilibrer entre eux. L'hydrogène et l'oxygène combinés dans une molécule d'eau emploient, en quelque sorte, toute leur énergie à se tenir étroitement enbrassés. Ils saturent réciproquement et par là même ils neutralisent leur affinité ; c'est pourquoi ils n'agissent plus avec la même activité sur les autres atomes, et tombent à leur égard dans une sorte d'indifférence chimique. Mais c'est faire subir à la notion de la combinaison une double altération que de la réduire ainsi à un simple équilibre des affinités satisfaites. C'est d'abord, au point de vue purement quantitatif, condamner l'énergie chimique des composés à n'être jamais qu'une résultante affaiblie des énergies des éléments. Or cette prétention semble ne pouvoir s'accorder que très difficilement avec le fait des combinaisons endothermes, qui se forment avec une absorption de chaleur et un accroissement souvent considérable d'énergie. C'est, en second lieu, condamner les nouveaux composés à n'avoir jamais, au point de vue de la qualité, d'autres propriétés ni d'autres fonctions chimiques que celles de leurs éléments. Car une résultante ou une somme de plusieurs forces ne dépend pas moins des forces élémentaires au point de vue de leur nature ou de leur qualité qu'au point de vue de leur grandeur. L'expérience se joint, d'ailleurs, à la théorie pour le démontrer. Si l'on veut réduire le rôle des forces chimiques à celui de l'attraction newtonienne et des attractions magnétiques, on ne doit attendre des premières rien de plus que des secondes. Or, jamais ni la pesanteur, ni l'attraction magnétique n'ont fait apparaître, dans les

groupes d'atomes ou d'éléments qu'elles ont réunis ensemble, aucune propriété véritable.

Les parcelles de la nébuleuse primitive, ou les vapeurs humides que les nuits d'automne déposent parfois en pluie de diamants sur l'herbe des prairies, s'attirent aussi les unes les autres ; mais qu'en résulte-t-il ? Une condensation de la matière en masses sphéroïdales, une diminution de son énergie potentielle, un rayonnement éphémère de lumière ou de chaleur : et puis plus rien. Tout finit à ce terme. Ni la planète nouvellement née, ni la goutte de rosée n'ont acquis la moindre propriété nouvelle.

Avec deux aimants, il est facile de neutraliser entièrement l'une par l'autre les actions de leurs pôles. Deux poids égaux dans les deux plateaux d'une balance s'annulent aussi complètement, suivant le principe du parallélogramme des forces. Et ce sont là les seuls cas authentiques d'équilibre que nous offre l'expérience. Là s'arrête le merveilleux pouvoir de ce nouveau facteur dont on songe à faire en chimie la cause suprême des changements.

Si la combinaison n'est qu'un simple phénomène d'équilibre, elle ne produira donc dans les atomes mis en jeu qu'une atténuation, qu'une neutralisation plus ou moins complète de leurs activités premières. Or, bien qu'une certaine atténuation des énergies primitives ait lieu dans les réactions exothermiques, cette atténuation ne saurait prêter aucun appui à la théorie de l'équilibre, car précisément elle est remplacée dans les réactions endothermiques par un accroissement d'énergie. Et alors même qu'elle se produit, loin d'être totale, elle n'est que partielle ; loin d'être à elle seule toute la combinaison, elle ne représente qu'un résultat partiel et un aspect secondaire de cet important phénomène. Ce qui caractérise essentiellement la combinaison, ce qui la distingue pour jamais de tous les cas d'équilibre, ce qui fournit une base solide à la théorie péripatéticienne de la transformation subtantielle, *c'est la métamorphose d'une fonction chimique en une autre fonction, la production de propriétés entièrement nouvelles, l'apparition subite d'affinités étrangères aux atomes isolés, pro-*

pres aux molécules des composés, apparition qui se renouvelle chaque fois que les éléments font un nouveau pas vers une structure plus complexe.

L'acide chlorhydrique attaque des oxydes que ses éléments ne parvenaient pas à entamer. Les acides et les oxydes forment des sels.

Puis, dès que nous pénétrons dans le domaine de la chimie organique, ce sont huit fonctions nouvelles qui se montrent à nous, des carbures, des alcools, des éthers, une nouvelle classe d'acides, des alcalis, des amides, qui naissent des éléments comme par un coup de baguette magique. Et cependant, après tant d'efforts pour y arriver, ces atomes ne parviennent pas à l'équilibre rêvé par les partisans de la théorie que nous combattons. Au lieu de tendre constamment, comme l'exigerait le principe de la composition des forces contraires, d'un mouvement plus rapide vers un moindre mouvement, et de celui-ci vers le repos absolu, ils imitent les métamorphoses de la cire entre les mains de l'ouvrier modeleur. La cire ne se dépouille d'une figure que pour en revêtir une autre. Les éléments ne font aussi que troquer ces propriétés anciennes contre des propriétés nouvelles ; jamais ils n'arrivent à la privation de toute activité chimique, résultat nécessaire de la théorie de l'équilibre.

Ce trait caractéristique de la combinaison s'affirme dans l'ordre de la qualité plus encore que dans celui de la quantité. Car, même dans les réactions exothermiques, qui entraînent pour eux une diminution d'énergie, les éléments éprouvent, en parcourant le cycle de leurs transformations, une série de changements ascendants et progressifs. Leur molécule va en se compliquant sans cesse. De chaumière qu'elle était, elle devient palais. Mais, surtout, elle acquiert des propriétés plus nobles. De degrés en degrés, d'ascension en ascension, elle parvient jusqu'au seuil d'un monde supérieur, elle touche au seuil même de la vie.

L'esprit ne saurait contempler la marche de cette évolution, ni embrasser d'un regard l'ensemble du monde chimique, avec ses familles, ses classes et ses embranchements, avec ses innombrables légions d'espèces et d'isomères, sans

être frappé de la grandeur de ce spectacle et sans lui chercher des causes moins éloignées de celles que l'on assigne au monde de la vie.

Un seul germe de protoplasme informe et nu ne suffit pas à expliquer seul les prodiges d'organisation que nous offrent les deux règnes vivants. Quatre ou cinq éléments, laissés à eux-mêmes, ne rendent pas mieux compte des richesses de la chimie organique. Chaque ovule ne réalise, en se développant, qu'un seul type, toujours le même, parce qu'il ne renferme qu'une seule idée directrice ; l'abeille construit toutes ses alvéoles sur le même plan, et l'araignée ne sait qu'une manière de tisser sa toile. Car l'intelligence seule est capable d'embrasser l'universel, et, dans l'universel, la multitude des formes individuelles entre lesquelles l'art fait son choix.

Comment donc le carbone, l'hydrogène, l'oxygène et l'azote pourraient-ils renfermer, *à la fois et d'une manière actuelle*, toutes les affinités directrices, tous les plans de structure que la chimie organique compte par millions dans les composés du carbone ? N'est-il pas plus rationnel, n'est-ce pas une nécessité logique de n'accorder à la matière que successivement, et grâce à une suite de transformations, les idées directrices, les formes substantielles spéciales à chaque composé, qui sont pour lui la source féconde de toutes ses activités et de tous ses produits ?

Considérés à ce point de vue, les faits qu'invoquent la thermochimie et la théorie atomique prennent place, à côté du grand fait de la permanence virtuelle des éléments, parmi les conditions particulières qui régissent les combinaisons, mais qui ne les expliquent pas tout entières.

Le choix des éléments mis en jeu détermine pour eux, à l'exclusion de tout autre, le cycle des changements possibles, l'échelle dont ils pourront monter ou descendre les degrés. Le déplacement des calories acquises ou perdues règle le sens de la réaction. Enfin, la structure et les affinités actuelles des molécules employées servent à déterminer d'une façon plus immédiate la structure et la fonction du composé qui va naître. Mais l'essence même du phénomème est exprimée d'une façon plus profonde et plus complète par ces

deux mots de « transformation » et de transformation « substantielle. » Car, à vrai dire, la chimie est-elle autre chose que la science des métamorphoses de la matière ? Et cette notion de la transformation exige-t-elle autre chose que l'acceptation par la chimie de la distinction de deux principes substantiels, analogue à la distinction, admise en mécanique, de la masse et du mouvement ?

Les variations de la force vive dans un mobile reposent sur l'indépendance et, par conséquent, sur le dualisme de la masse et de la vitesse. Grâce à ce dualisme, une masse donnée, tout en restant la même, peut cependant passer par toutes les vitesses possibles. Suivant Aristote, les changements chimiques reposent, comme les variations de l'énergie, sur le dualisme fondamental de la matière première et de la forme. La matière première du philosophe grec n'est pas autre chose, au fond, que la masse, telle que l'entend la mécanique, par elle-même inactive, inerte, mais cependant réceptacle et soutien de toutes les forces. Seulement Aristote y est arrivé par l'étude de la transformation chimique, et les savants de la Renaissance par celle du mouvement. La forme substantielle est le principe des énergies spécifiques, la source des propriétés des corps.

En étendant cette théorie d'un dualisme fondamental et des métamorphoses plus loin que ne le font la mécanique et la chimie modernes, jusqu'à la substance des éléments, la théorie péripatéticienne se montre plus pleinement transformiste qu'aucune autre théorie, et elle fait seule à l'évolution la part qui lui revient en chimie.

Elle conserve entre les deux étages de l'être créé, entre la substance et ses énergies spécifiques, une harmonie qui ne doit jamais être détruite. Enfin elle reste jusqu'au bout fidèle à la logique, au principe imprescriptible de la méthode qui commande à la science de procéder toujours du plus connu au moins connu, de conclure toujours des propriétés visibles à l'essence invisible, et de définir, par conséquent, les composés comme les corps simples, les acides et les sels aussi bien que l'oxygène et l'hydrogène, *par leurs propriétés*

actuelles, non moins que par les éléments qui leur ont donné naissance.

S'il est, en effet, deux manières de définir les corps mixtes, par leur composition élémentaire et par leur fonction, et s'il est indispensable d'employer simultanément ces deux définitions, il est nécessaire aussi de savoir distinguer entre elles et de reconnaître à chacune le mérite qui lui appartient. Or, suivant la remarque d'un philosophe justement loué par Aristote, la composition élémentaire d'une substance nous indique seulement *les matériaux* qui ont servi à la former ; sa fonction chimique nous révèle seule *sa nature actuelle.*

La première définition nous montre ses causes, la seconde nous la fait voir en elle-même. La première nous apprend à la former de nouveau au moyen de ses éléments ; la seconde nous permet souvent de prévoir ses composés futurs. En un mot, tandis que l'une rappelle le passé, l'autre saisit le présent, et dans le présent l'avenir. Il servirait de peu au chimiste, pour connaître un corps mixte, de savoir qu'il est composé de tels éléments, de soufre et d'oxygène par exemple, s'il n'avait appris, par une étude directe des composés eux-mêmes, *ce qu'est un acide*, et spécialement *ce qu'est l'acide sulfurique.* Le principe de la fonction actuelle l'emporte donc sur celui de la composition élémentaire.

Par cette réflexion si pleine de justesse, Archytas de Tarente et Aristote de Stagire ont peut-être marqué d'avance, avec le coup d'œil du génie, le terrain où la science expérimentale et la métaphysique pourront, sans rien sacrifier de leurs domaines, se donner de nouveau la main. Puissent les hommes de science et les amis de la philosophie réaliser enfin cet accord, aujourd'hui plus que jamais désirable ! C'est notre vœu le plus ardent.

A. BULLIOT, S. M.

UNE PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU

DANS S. AUGUSTIN

DIALOGUE *De libero Arbitrio* II, III-XV [1]

II

Comme on a pu le voir par l'analyse à laquelle j'ai donné une certaine étendue, l'argument de S. Augustin peut se ramener aux six chefs suivants :

1° Il prétend qu'il lui suffit d'établir qu'il existe quelque chose de supérieur à la raison humaine ;

2° Il soutient que la nature et la vérité du nombre est une vraie substance, indépendante de l'esprit qui la connaît ;

3° Il soutient la même chose sur la sagesse ;

4° Il étudie les rapports du nombre et de la sagesse, et leur substitue la vérité comme un genre plus étendu qui les contient tous deux ;

5° Il soutient que la vérité n'est ni inférieure ni simpleplement égale à l'esprit humain, mais qu'elle lui est supérieure ;

6° Il rappelle les conventions, dit qu'elles sont remplies et que Dieu est prouvé.

Je dois maintenant reprendre et discuter l'un après l'autre ces six points.

Dans le premier, les deux interlocuteurs, en posant la question, tombent d'accord qu'il suffit, pour prouver l'existence de Dieu, de prouver l'existence d'un être supérieur à la raison humaine. Or, il est certain qu'Augustin se tromperait, et même assez grossièrement, s'il se contentait absolument de prouver l'existence d'un être supérieur à la raison humaine, ou plutôt à l'âme humaine qui est douée de raison.

1. Voir *Annales* de décembre 1891.

Car un être plus parfait que l'âme humaine, cela est loin de répondre à l'idée que le genre humain se fait de Dieu, qui est conçu comme un être d'une perfection infinie. Aussi peut-on trouver dans toutes les religions la croyance plus ou moins expresse à des êtres qui sont supérieurs à l'homme et cependant n'ont nullement la nature divine. Mais, pour dire quelque chose de plus fort, les livres sacrés des juifs et des chrétiens nous enseignent formellement l'existence d'un nombre prodigieux de purs esprits qui sont supérieurs à l'âme humaine et qui, cependant, sont de simples créatures. Augustin n'ignorait pas tout cela, et si, pour faire une supposition presque impossible, il l'avait ignoré, Evodius était devant lui pour lui rappeler vivement que Dieu est supérieur à tout[1], et non pas seulement à l'âme humaine. Aussi Augustin, en philosophe qui a compris par la réflexion que ce qui caractérise surtout, pour notre esprit, la nature divine, c'est l'éternité ou, ce qui revient presque au même, l'immutabilité, répond-il à Evodius qu'il ne trouvera rien au-dessus de la raison humaine si ce n'est ce qui est éternel et immuable. Par malheur, cette réponse n'est pas inattaquable ; car on peut encore y opposer l'autorité des Saintes Ecritures, qui enseignent, comme je viens de le dire, qu'il existe des esprits supérieurs à l'âme humaine et toutefois nullement éternels ou immuables. Mais Augustin s'établit solidement dans une métaphysique sur laquelle tout le monde sera d'accord, lorsqu'il ajoute, bientôt après, que la raison humaine, ayant découvert quelque chose d'éternel et d'immuable, est contrainte de le reconnaître pour son Dieu.

S'il s'était attaché nettement et constamment à cette doctrine, il n'aurait pas prêté le flanc à la critique sévère que lui adresse Emile Saisset dans son opuscule *De variâ S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna* [2]. Il lui attribue de définir Dieu *l'être auquel rien n'est supérieur* ; c'est, en effet, ce qu'Augustin fait souvent dans son livre *Du libre arbitre* [3]. Là-dessus, Saisset l'accuse d'avoir fait cette défi-

1. *De lib. Arb.*, II, IV, 14.
2. Parisiis, 1840, p. 13.
3. *De lib. Arbit.* II, VI ; 14 ; XV, 39.

nition non d'après la vérité mais en vue de son argumentation. Suivant lui, la vraie définition est celle qui fait de Dieu l'être auquel rien ne peut être supérieur ; et il n'hésite pas à dire que, si on rétablit cette définition, tout l'édifice de la démonstration d'Augustin s'écroule aussitôt. Mais Saisset a trop séparé de la définition qu'il trouve insuffisante et dont conviennent Augustin et Evodius les explications très satisfaisantes que je viens de rappeler. Quoi qu'il en soit, la critique de Saisset, philosophe qui certainement ne songeait pas à rabaisser S. Augustin, mais qui n'aura pas pris garde aux paroles que j'ai relevées pour la justification du grand docteur, prouve bien que ce dernier, par suite des occupations que j'ai rappelées en commençant, n'a pas eu le loisir de poser la question avec une parfaite netteté. Mais je m'attarde trop à une critique qui, de mon aveu, n'atteint pas directement S. Augustin. En voici donc une autre qui est beaucoup plus grave.

La seconde assertion d'Augustin et d'Evodius, c'est que « la nature et la vérité du nombre » est une chose subsistante et, de plus, éternelle et immuable[1]. On se rappelle que, d'après eux, le nombre est un bien commun pour tous les esprits, comme le soleil et les autres corps que chacun appelle étrangers. En est-il ainsi ? Le nombre est-il une substance à part, indépendante et de l'esprit qui le pense et des choses qu'il sert à désigner ? Cela ne peut se soutenir en aucune sorte ; et comme les pensées, ou du moins le langage de S. Augustin, ont été souvent reproduits dans les siècles suivants, il sera bon d'analyser exactement ce point afin de nous en faire des idées précises.

Augustin nous dit lui-même, avec beaucoup de justesse, que tout nombre a pour élément constitutif l'unité. Qu'est-ce donc que l'unité, l'unité arithmétique, cela s'entend, l'unité avec laquelle on compte ? Cette unité est une pure conception par laquelle l'esprit convient, en quelque sorte, avec lui-même de désigner telle chose, soit corporelle, soit spirituelle, comme formant quelque tout. Si donc nous l'envisageons par rapport à l'esprit, elle en est une opération,

1. *Ibid*. II, VIII.

elle se confond avec lui, elle n'existe que par lui et en lui ; si nous l'envisageons par rapport à la chose quelconque qu'elle sert à désigner, elle en est une manière d'être, elle est cette chose elle-même considérée comme un tout. Mais à aucun degré, en aucun sens, elle n'est une substance, ou chose distincte de la chose qu'elle désigne, comme je viens de le dire. Ce qui est vrai de l'unité est-il vrai du nombre? Oui, évidemment, puisque le nombre n'est jamais qu'une addition plus ou moins considérable d'unités : si nous considérons le nombre dans l'esprit, il est d'abord la conception plusieurs fois répétée de l'unité et, de plus, il en est l'addition ; si nous le considérons dans les choses, il nous dit qu'il y en a plusieurs qu'on a regardées comme des touts. On le voit donc, le nombre, aussi bien que l'unité qui en est l'élément, n'est rien en dehors de l'esprit qui le conçoit et des choses qu'il sert à désigner ; en aucune manière il n'est une chose, une substance ayant une existence à part.

Que suit-il de là ? Il faut le dire hardiment, malgré tout l'amour qu'on peut avoir pour le génie de S. Augustin, car il faut mettre la vérité au-dessus de tout homme, parce que tout homme n'en est jamais que le serviteur et l'interprète imparfait, le fondément sur lequel repose toute l'argumentation d'Augustin et d'Evodius s'évanouit comme un rêve ; jamais on ne trouvera Dieu, c'est-à-dire la substance ou l'être le plus à part de tous les êtres, dans le nombre proprement dit; Dieu ne peut se trouver ou que parmi les esprits qui conçoivent et appliquent le nombre ou que parmi les choses auxquelles il est appliqué ; Dieu, en un mot, ne peut se trouver que parmi les êtres, les êtres proprement dits, les substances.

On ne manquera pas de m'objecter que, si la chose était aussi simple que le prétend l'analyse qui vient d'être faite, jamais un aussi grand esprit que S. Augustin et bien d'autres après lui, comme peut-être quelques-uns avant lui, ne se seraient laissé éblouir au point de trouver dans « la nature et la vérité du nombre » une chose individuelle et excellente qui pourrait être Dieu même. A quoi je fais d'abord cette réponse générale : la croyance en Dieu naît si spontanément de l'éducation reçue dans l'enfance et des opérations

naturelles de l'esprit, et nous y sommes si fermement attachés, que les philosophes ont rarement essayé d'en construire la preuve avec la rigueur digne d'un si grand objet. Pourquoi ne pourrais-je pas attribuer à S. Augustin cette négligence si naturelle qui, d'après moi, a été le fait de tous les philosophes ? Mais voici une seconde réponse plus spéciale : S. Augustin est allé jusqu'à faire du nombre une substance à part, parce qu'il a été frappé des hautes propriétés qu'il trouvait, non pas précisément dans le nombre lui-même, mais dans les jugements ou propositions que l'esprit forme sur le nombre. C'est dans ces jugements ou propositions que nous voyons apparaître une sorte de nécessité, d'éternité et d'immutabilité capable d'éblouir et d'induire en erreur les esprits qui ne sont pas suffisamment sur leurs gardes, ceux surtout qui sont les plus portés aux grandes pensées.

Je sais bien que tout ce qui existe soit comme substance, soit comme mode, donne lieu à des propositions de ce genre ; mais il est certain que celles qui sont faites sur les nombres ont particulièrement le don de saisir l'esprit. Soit cette proposition : *un* et *un* sont *deux* ; c'est tout ce qu'on peut concevoir de plus simple et de plus élémentaire ; l'attribut *deux* n'est que le sujet, *un* et *un*, exprimé par un seul mot, à savoir le mot *deux*, qui a été fait précisément pour désigner *un* et *un* avec plus de brièveté. Cependant cette proposition présente des caractères véritablement grands : elle est *nécessaire* ; car, une fois donné le sens des mots *un* et *deux*, il est nécessaire de juger qu'*un* et *un* sont *deux*. Sans doute, la formation même de ce jugement implique un esprit réel et agissant qui fasse ce jugement, et cet esprit peut très bien n'être pas nécessaire ou avoir eu un commencement d'existence, n'être pas immuable, c'est-à-dire tantôt former le jugement et tantôt ne pas le former. Mais on sait que, dans une proposition ou jugement, la nécessité se dit non de ce qui est exprimé par le sujet ou l'attribut, ni de l'acte même de juger, mais seulement de la relation qui existe entre l'attribut et le sujet, lequel est supposé donné.

On peut raisonner d'une manière toute semblable pour

montrer que cette même proposition est éternelle ; car au fond l'éternité n'est que la nécessité considérée selon la durée. Je dis donc, ou plutôt je répète après tant de philosophes, que, dans quelque point de la durée qu'on mette un esprit, il jugera qu'*un* et *un* sont *deux*, si on envisage les deux termes de la proposition du côté de leur valeur. Mais autant cela est clair, autant il est clair aussi que cette éternité de la proposition, si elle est bien comprise, n'implique en aucune sorte l'existence d'un esprit éternel qui forme ce jugement et qui, en tant qu'éternel et immuable, le forme immuablement.

Après avoir expliqué la nécessité et l'éternité de cette proposition, je crois n'avoir rien à dire de son universalité ni de son immutabilité, deux propriétés qui sont évidemment impliquées dans les deux premières, lesquelles, d'ailleurs, se ramènent aisément aussi à l'une d'elles.

Mais ce dont le critique doit se pénétrer par dessus tout, c'est que toutes ces hautes qualifications qui viennent d'être suffisamment expliquées et justifiées s'appliquent à une proposition, que celle-ci est l'expression d'un jugement, et que celui-ci est, non pas une substance à part, mais l'opération d'une telle substance. Si l'on voulait établir que ce jugement est absolument nécessaire, éternel, immuable, il faudrait prouver qu'il est l'opération d'une substance individuelle nécessaire, éternelle, immuable ; autrement dit, il faudrait prouver qu'il y a une substance réelle conforme à notre notion de Dieu. Mais Augustin et Evodius, malheureusement, ont pris pour Dieu, ou pour un être très élevé, une ombre trompeuse, le nombre ; et après avoir exprimé vivement leur admiration pour tout ce qu'ils trouvaient de grand dans les propositions arithmétiques et qu'ils pouvaient également trouver dans toutes les propositions dites, de nos jours, *identiques* ou *analytiques*, ils étaient aussi avancés dans leur entreprise qu'au moment où ils commençaient leur argumentation.

L'impossibilité de jamais trouver dans le nombre ou dans les propositions auxquelles il donne lieu rien qui soit une substance à part, d'un rang élevé ou inférieur, me dispense

de mettre en lumière tout ce qui dans le nombre s'oppose au grand rôle que nos deux interlocuteurs veulent lui assigner. Si je considère les nombres eux-mêmes, comme il y en a sans fin et de toute espèce de valeurs, quel est celui ou quels sont ceux qu'il faut prendre comme étant cette nature qui est Dieu ou qui, du moins, se rapproche de Dieu ? Si nous considérons les propositions qu'on peut faire sur les nombres, elles sont également innombrables : y en a-t-il une qui ait une prééminence sur les autres et qui par là se désigne à notre choix ? Evidemment, l'examen attentif de la thèse ne nous mène qu'à des non-sens.

Augustin et Evodius ont-ils eu le droit d'attribuer au nombre une existence substantielle, en s'appuyant sur ce que le nombre est reconnu de tous indistinctement, comme le soleil et tous les corps que chacun de nous appelle étrangers ? Nullement ; car cet accord du genre humain vient tout simplement de ce que tous les êtres doués de raison se ressemblent et, dès lors, portent les mêmes jugements là où règne l'évidence.

Veut-on encore découvrir par une autre raison combien il est impossible que le nombre puisse jamais répondre à notre notion de Dieu ? La perfection divine est pour nous incompréhensible, chacun en fait l'expérience évidente ; or le nombre est une des choses sur lesquelles nous avons les connaissances les plus claires, les plus certaines et les plus universellement admises.

Cependant Augustin et Evodius n'ont pas proposé seulement le nombre, mais encore la sagesse, comme exemple d'une substance à part et susceptible d'être connue de tous, à la différence des pensées que chacun porte en lui-même et qu'aucun autre ne peut connaître directement. Puis ils attribuent aux maximes de la sagesse, c'est-à-dire aux propositions qui l'expriment, les mêmes propriétés sublimes qu'ils ont déjà attribuées aux propositions qui énoncent les rapports des nombres [1].

Que dirai-je de ce second exemple ? Je le considère d'abord non pas dans ses rapports avec le nombre, mais en lui-même.

1. *De lib. arb.*, II, IX.

A ce point de vue, je dirai que, si nos deux interlocuteurs avaient donné la sagesse comme premier exemple d'un objet existant en lui-même et accessible à la connaissance de tous, j'aurais donné sur la sagesse et les maximes ou propositions qui en sont l'expression des explications analogues à celles que j'ai données sur le nombre; j'aurais montré que la sagesse, considérée dans ceux qui sont sages, consiste dans certains jugements, certains sentiments et certaines habitudes de la libre volonté qui se manifestent par certaines actions extérieures; que, par conséquent, elle est toute personnelle et se multiplie autant qu'il y a de personnes dignes du nom de sages, contrairement à ce qu'Augustin cherche à établir. Il suit de là qu'il n'y a point une substance à part qui ne soit que sagesse et qui soit à la portée de toutes les intelligences comme le soleil est à la portée de tous les regards. Sans doute, on dit de Dieu qu'il est la sagesse par essence; mais, sans compter qu'Augustin et Evodius ont encore à prouver l'existence de ce Dieu, il faut bien comprendre que ce Dieu, quoique étant la sagesse par essence, n'est pas la sagesse dont chacun de nous est sage, puisqu'il est distinct de tous les êtres finis et transcendants par rapport à eux; il n'est pas non plus d'une connaissance aussi facile et aussi claire que la sagesse qui appartient à chaque sage; enfin il n'est pas seulement sagesse, il est encore toute puissance, toute science, toute sainteté; et il est une substance, la plus déterminée de toutes les substances.

Ainsi la sagesse et ses maximes ne valent pas mieux que le nombre et ses lois pour l'emploi vraiment sublime que leur donnent Augustin et Evodius; et il ne faudrait pas s'imaginer qu'à ce point de vue elle ait une supériorité sur le nombre par cette raison que les maximes qui expriment la sagesse, au lieu d'être des propositions *identiques* ou *analytiques* comme les propositions qui expriment les lois des nombres, sont le plus souvent des propositions appelées *synthétiques*, c'est-à-dire dans lesquelles l'attribut, pris dans sa totalité, ne se trouve pas parmi les éléments constitutifs du sujet. Soit, en effet, cette maxime de sagesse : « l'homme doit observer la justice » (x, 28); l'attribut de cette propo-

sition dépasse le sujet; car cet élément *partiel* de l'attribut: « observer la justice », est si peu parmi les éléments constitutifs du sujet, « l'homme », que cette observation dépend, dans chaque cas particulier, de sa libre résolution, et que trop souvent cette libre résolution se porte à l'injustice. Il n'en est pas moins vrai que si cette proposition est nécessaire, éternelle et immuable, c'est dans le sens relatif exposé plus haut, et que, pour mériter d'une manière absolue ces hautes qualifications, elle devrait être le jugement d'une substance véritable qui fût véritablement nécessaire et dont, par conséquent, toutes les opérations fussent éternelles et immuables.

J'aurais encore à faire au sujet de la multiplicité des maximes de la sagesse les mêmes objections que j'ai déjà faites au sujet des lois des nombres; mais je passe à une difficulté qu'Augustin et Evodius ont mise en avant eux-mêmes: quels sont les rapports du nombre et de la sagesse? (XI)

Le lecteur le voit assez, sans que je l'avertisse: il ne s'agit plus seulement ici de cette multiplicité qui se trouve dans les lois des nombres et dans les maximes de la sagesse, il s'agit de cette dualité à laquelle nous nous heurtons et qui doit nous donner deux dieux notablement dissemblables, si nous laissons subsister le nombre à côté de la sagesse et si nous les érigeons tous deux en substances véritables. En effet, le dieu que sera le nombre ne pourra être absolument semblable au dieu que sera la sagesse. Comment Augustin et Evodius sortent-ils de cette difficulté ? Au fond, ils n'en sortent pas; et ils se contentent de ramener le nombre et la sagesse à une certaine unité, en les rangeant sous le genre commun de vérité. Mais si par là ils jettent un voile, un voile bien transparent, sur cette dualité qui est mortelle pour leur argumentation, ils aggravent encore le vice fondamental de cette argumentation, en nous présentant, au lieu de la substance individuelle qu'ils nous promettaient, la vérité, qui est encore plus abstraite et plus générale que le nombre et la sagesse.

En effet, Augustin, avec l'assentiment d'Evodius, nous dit: « Nous ne pouvons voir clairement si le nombre est

dans la sagesse ou vient d'elle, ou bien si la sagesse elle-même est dans le nombre ou vient de lui, ou bien si les deux noms signifient une seule et même chose ; mais, à coup sûr, il est manifeste que le nombre et la sagesse sont vrais et immuablement vrais » (32). Fort bien ; mais la vérité est-elle une substance à part ? Augustin se hâte de répéter pour elle ce qu'il a dit pour le nombre et pour la sagesse : elle est un bien commun pour tous ceux qui sont capables de la voir (33). Mais qui ne remarque aussitôt, ici comme pour le nombre et la sagesse, que l'accord des esprits vient de leur ressemblance, et n'est pas dû à l'existence individuelle d'une substance qui s'appellerait la vérité ? J'ajoute encore cette réflexion : les propositions qu'on est convenu d'appeler des vérités éternelles, au sens que j'ai suffisamment indiqué plus haut, impliquent si peu un esprit éternel qui les affirme, qu'Augustin et Evodius, d'accord en cela avec tout le monde, mettent très hautement ces vérités dans les esprits humains alors même qu'ils affirment le plus la contingence et la mutabilité de ces esprits.

Mais Augustin et Evodius, ayant ainsi substitué la vérité au nombre et à la sagesse, ne vont plus s'attacher qu'à la vérité, comme si c'était en elle seulement qu'ils eussent trouvé les caractères de substance, et ils vont prouver qu'elle est supérieure aux esprits humains : c'est là le cinquième point de leur argumentation, et on se rappelle quelle importance il a. La preuve qu'ils apportent de leur assertion est irréprochable dans sa forme ; car, si l'on se croit en droit de comparer la vérité aux esprits humains, et c'est ce que croient Augustin et Evodius, il faut qu'on admette qu'elle leur est ou inférieure, ou simplement égale, ou supérieure ; or ils prétendent prouver qu'elle ne leur est ni inférieure ni simplement égale ; il reste donc qu'elle leur soit supérieure. Mais comment nos deux interlocuteurs vont-ils établir que la vérité n'est ni inférieure ni simplement égale aux esprits humains ? Malgré cette absolue régularité dans la forme du raisonnement, l'esprit le moins exercé, pourvu qu'il soit attentif, soupçonne aussitôt qu'il s'y trouve quelque vice de fond ; car il ne peut accepter avec confiance une conclusion

qui lui dit sans aucune distinction que la vérité est supérieure à l'esprit humain.

En effet, la vérité n'étant pas autre chose que la conformité de nos jugements avec les objets qu'ils affirment, comment cette vérité pourrait-elle être supérieure à l'esprit dont elle est une qualité et une vertu, puisqu'elle est une qualité et une vertu du jugement qui est une opération de l'esprit? Jamais on n'a dit que les accidents et les manières d'être des substances soient supérieures à ces substances, puisqu'ils n'existent que par elles et dans elles, puisque, d'une certaine manière, ils se confondent avec elles. Objectera-t-on qu'Augustin et Evodius entendent par vérité, comme d'ailleurs cela se fait souvent, l'objet même affirmé par le jugement? Acceptons cette définition du mot vérité : mais, parmi les objets dont il a été parlé dans la discussion précédente, les seuls auxquels j'aie reconnu, de concert avec Augustin et Evodius, le caractère de substances à part, sont certains objets corporels, le soleil par exemple; or nos deux interlocuteurs disent de mille manières (XIII, 34) que les objets corporels sont inférieurs aux esprits humains.

Mais, puisqu'ils regardent comme démontré par eux le caractère substantiel de la vérité, examinons comment ils prouvent directement que cette vérité n'est ni inférieure ni simplement égale aux esprits humains; le fond de leur raisonnement, c'est que la vérité est la réglé de nos jugements, et dès lors n'est pas inférieure à notre esprit: « Si (la vérité), dit Augustin, lui était inférieure, ce ne serait pas d'après elle, mais d'elle-même que nous jugerions. » Mais il y a beaucoup à redire à cette assertion. Sans doute, ce qui est règle est toujours, comme tel, supérieur à ce qui est réglé, considéré comme réglé; ainsi une règle de bois, quand elle sert à régler, c'est-à-dire à mesurer, à façonner le métal le plus précieux, est supérieure par cet endroit à l'ouvrage de métal. Mais cette considération ne s'applique pas à notre sujet: on ne peut parler de la vérité comme d'une règle distincte de ce qui est réglé; car la vérité, si on entend par là la conformité de nos jugements avec l'objet affirmé, ne se distingue pas de l'esprit humain lui-

même, et, si par là on entend les objets affirmés, n'est supérieure à l'esprit humain que si ces objets, ou du moins quelqu'un d'entre eux, sont des substances individuelles reconnues comme lui étant supérieures ; or rien de semblable n'a été fait.

Mais Augustin et Evodius, et tous ceux qui ont accepté leur raisonnement, ont été éblouis non seulement, comme je l'ai remarqué déjà, par les hautes propriétés des propositions dites nécessaires, mais encore par la justesse du résultat auquel ils parviennent en appliquant aux choses corporelles leur raisonnement très vicieux en lui-même. Augustin dit : « Si (la vérité) était inférieure à nos esprits, ce ne serait pas d'après elle, mais d'elle-même que nous jugerions, comme nous jugeons des corps, parce qu'ils sont inférieurs (*quia infra sunt*), et nous disons non seulement qu'ils sont ou ne sont pas de telle manière, mais encore qu'ils doivent être ou n'être pas de telle manière..... C'est ainsi, par exemple, que nous jugeons des corps, quand nous disons : (tel corps) est moins brillant (*candidum*) qu'il n'aurait dû, ou moins carré, et beaucoup de choses semblables » (34). Il n'y a peut-être pas ici grand inconvénient à raisonner de la sorte ; car un lecteur qui n'a pas sur ce point les préjugés de certains philosophes, comprendra assez naturellement que cette vérité qui est dite supérieure aux corps, ce sont les jugements de l'esprit humain, et, par conséquent, c'est l'esprit humain lui-même ; or cet esprit est supérieur au corps, de l'avis de tous, pour plusieurs raisons, notamment parce que le corps, à raison de son étendue, est radicalement incapable de toute connaissance et de tout ce qui s'appelle fait de conscience ou fait psychologique.

Mais enfin il faut voir avec précision et par le détail les raisons qu'Augustin fait valoir pour prouver que la vérité ne peut être inférieure à l'esprit humain : « En ce qui concerne nos âmes, dit-il, nous savons non seulement qu'une âme est telle, mais aussi le plus souvent qu'elle doit être telle... Nous jugeons ainsi des âmes quand nous disons : (telle âme) est moins convenable (*aptus*) qu'elle ne doit, ou elle est moins douce, ou moins vive, suivant que notre genre

de caractère le comporte. Or nous portons ces jugements d'après les règles intérieures de vérité que nous voyons *tous également* (*communiter cernimus*) ; mais personne en aucune façon ne juge de ces règles elles-mêmes. En effet, lorsque quelqu'un dit que les choses éternelles sont supérieures aux temporelles, ou que sept et trois font dix, personne ne trouve *qu'il aurait dû en être de telle manière* (*ita esse debuisse*) ; mais chacun, s'apercevant *qu'il en est ainsi*, ne corrige pas en censeur, et se contente de se réjouir de sa découverte » (34).

Tel est le raisonnement d'Augustin, et quoique je reconnaisse volontiers, comme je l'ai déjà fait, qu'il peut séduire l'esprit, il ne m'ébranle en aucune façon. Ces règles d'après lesquelles nous jugeons des âmes humaines, ce sont ces jugements dits nécessaires, éternels, immuables, qui, à raison de leur absolue évidence, semblent se détacher de nos autres jugements et de toutes nos pensées et former ainsi comme des règles que nous appliquons à la mesure des diverses choses. Maintenant Augustin nous dit que ces règles ne peuvent être inférieures à l'âme humaine. A prendre les choses à la riguéur, cette prétention manque plutôt de sens qu'elle n'est vraie ou fausse : car, comment pourraient-elles être inférieures à l'âme humaine, puisqu'elles sont cette âme elle-même considérée dans ses opérations les plus hautes? Mais aussi, comment pourraient-elles lui être supérieures, puisque, encore une fois, elles sont cette âme elle-même ? Il n'y a pas ici de comparaison véritable à faire, parce qu'il n'y a pas deux objets à comparer. Si l'on veut obtenir deux objets, il faut pousser l'abstraction jusqu'à la fiction, il faut feindre, dans une seule et même âme, une âme qui forme les jugements nécessaires et une âme qui accomplit les opérations moins élevées ou même défectueuses ; alors il est évident que la première de ces deux âmes fictives ne peut être inférieure à la seconde ; mais alors il est évident aussi que cette première âme, celle qui est la règle de la seconde, est aussi sa règle à elle-même et n'a point la conscience d'être réglée par aucun être supérieur. C'est donc l'âme humaine considérée dans ses opérations

les plus hautes, et en particulier dans ses jugements d'évidence absolue, qui renferme, ou plutôt qui est ces règles dont Augustin nous dit : « personne ne juge d'elles ».

On me dira peut-être que cette âme humaine est au moins réglée ou, si l'on veut, jugée par Dieu. Je réponds d'abord que, pour faire intervenir Dieu, il faudrait déjà avoir prouvé son existence : ce qui n'est pas, à ce point où nous sommes de l'argumentation. Je réponds ensuite que c'est cette âme supérieure qui se démontre l'existence de Dieu, mais que, comme elle ne peut se le démontrer d'une manière *absolument évidente*, elle ne peut pas non plus, elle peut moins encore le percevoir comme étant sa règle à elle-même ; en sorte qu'elle reste toujours sa propre règle.

Après tout, en supposant que ces jugements, dont Augustin prétend tirer un si grand parti, se résumassent réellement dans une substance à part, il ne s'en suivrait pas que cette substance et les jugements qui la constitueraient ne pussent pas être inférieurs aux êtres dont ils jugeraient. Je crois pouvoir le montrer en invoquant contre ce raisonnement d'Augustin la croyance qu'il avait lui-même en Dieu par des raisons autres que celles qui se trouvent dans le *De libero Arbitrio*. Certainement, il portait sur Dieu connu par cette autre voie des jugements nécessaires ; il le jugeait, par exemple, infiniment saint, infiniment juste ; cependant prétendait-il que ces jugements ne fussent pas inférieurs à Dieu, au moins si on les considère dans celui qui les portait ? Qu'on ne dise pas que ces jugements mêmes, suivant lui, étaient Dieu ; car, quand il arrivait à Dieu par une autre voie que celle du *De libero Arbitrio*, il n'avait pas à ériger en substance à part et finalement en Dieu des choses comme le nombre, la sagesse, la vérité, ou les propositions nécessaires et éternelles qui se font sur ces choses.

Du reste, ce n'est pas seulement dans d'autres raisonnements d'Augustin, c'est ici même, c'est dans le long passage que je viens de rapporter, il y a un instant, que je crois trouver des preuves contre lui, je veux dire contre sa prétention d'ériger en substance à part ce qui est simplement une opération de la substance qui s'appelle l'âme humaine.

En effet, ne nous a-t-il pas dit que « nous jugeons des âmes *suivant que la nature de notre caractère le comporte* ? » Voilà donc, d'après lui, des jugements dont la règle, au lieu d'être une substance à part, est une manière d'être du sujet qui juge !

Il ajoute : « Nous portons ces jugements suivant *ces règles intérieures* de vérité que nous voyons tous également (*communiter cernimus*) » (XII, 34). Ici Augustin emploie le mot *intérieur*, l'un des termes les plus usités pour désigner une opération de l'âme, et par conséquent, il me donne expressément raison. Mais je reconnais sans hésiter qu'à la fin même de l'énoncé de la même proposition, il me retire sa concession en ajoutant ces mots : *nous les voyons tous également*. Car il a montré suffisamment, dans tout ce qui précède, qu'il désigne par ces expressions un objet qui soit une substance à part, comme le soleil, et qui soit susceptible d'être connu également par tous. Ainsi, dans un même énoncé Augustin commence par obéir à l'évidence naturelle en faisant de nos jugements des opérations de l'âme, puis bientôt il la contredit en revenant à son opinion artificielle qui fait de certains jugements des substances à part. Il oublie ainsi ce qu'il a fait remarquer lui-même à Evodius un peu auparavant, à savoir que chacun est seul à voir sa propre pensée et peut la cacher aux autres d'une manière absolue, en sorte que la pensée de chacun n'est jamais, comme le soleil, un objet commun à tous (X, 28).

Mais il est temps de voir si Augustin nous donne des raisons nouvelles lorsqu'il prouve que la vérité ne peut être simplement égale à l'esprit humain : je n'y trouve de nouveau que ceci : « Si la vérité était simplement égale à nos esprits, elle serait elle-même changeante. Car notre esprit la voit tantôt plus et tantôt moins, et pour cette raison avoue qu'il est changeant, tandis que la vérité demeurant en elle-même ne s'accroît pas quand elle est vue davantage et ne diminue pas quand elle est vue moins parfaitement (XII, 34) ». Mais cette immutabilité de la vérité, ainsi que des propositions nécessaires et éternelles qui l'expriment, consiste purement et simplement en ce que l'esprit, toutes les fois qu'il s'y appliquera, jugera

de la même manière et verra qu'il est impossible de juger autrement. Mais elle n'empêche pas notre esprit de passer de l'action au repos, à l'égard de ces jugements, et par conséquent d'être changeant ; elle n'empêche pas davantage les êtres finis qui en sont l'objet de changer en toutes manières et de pouvoir exister, ou n'exister pas, ou cesser d'exister.

Mais Augustin et Evodius, comme nous l'avons dit dans l'exposition de la preuve, prennent leurs arguments comme bons ; et croyant s'être mis de la sorte en possession d'une substance supérieure aux esprits humains, ils déclarent qu'ils ont rempli les conditions auxquelles ils s'étaient obligés d'uncommun accord, et ils concluent qu'ils ont trouvé Dieu.

Quant à moi, j'ai assez longuement discuté ou critiqué les divers points de leur argumentation, et je ne crois pas utile de présenter ici un résumé de ce que j'y ai trouvé de défectueux ; je veux seulement rappeler ce qui en est, suivant moi, le défaut capital, et même ce qui est le principe de presque tous les autres défauts : c'est d'avoir érigé en substance véritable ce qui n'est qu'une abstraction, ou plutot un *abstrait*, c'est-à-dire un objet qui ne peut se détacher de son tout réel et que cependant la pensée en détache par une sorte de fiction pour le considérer comme isolé. C'est là ce qu'Augustin et Evodius ont fait à l'égard du nombre, de la sagesse, de la vérité et des propositions que l'esprit forme sur ces objets.

Certes, dans le cas actuel, ériger une abstraction en substance individuelle, ce n'est pas donner l'existence à un être fictif, puisque le Dieu qu'ils ont prétendu trouver par ce moyen illusoire est très bien démontré par d'autres voies. Cependant leur raisonnement a un grand inconvénient : c'est celui de fournir à ceux qui n'aiment pas que Dieu existe une occasion de dire que la croyance en Dieu est le fruit d'une philosophie d'imagination. Je tiens, pour mon compte, et sauf meilleur avis, que ce reproche, s'il s'adressait à la preuve du *De libero Arbitrio*, serait pleinement fondé.

F. DUQUESNOY.

LA PERCEPTION

ET LA PSYCHOLOGIE THOMISTE

(Suite)*

XII

DE LA PERCEPTION TOTALE DE L'ÊTRE INDIVIDUEL.

Dans les pages qui précèdent, nous avons cherché à nous rendre compte des divers éléments de la perception. Je vois un objet, un arbre par exemple ; je me dis en moi-même : ceci est un oranger. Je me le dis parce que je le pense, et je le pense parce que je le vois. Le jugement que j'énonce exprime d'une manière abrégée les divers éléments entrés dans mon esprit par cette perception.

« Oranger », ce mot désigne d'abord pour moi tout un ensemble de phénomènes saisis à l'aide de mes sens extérieurs : odeurs, saveurs, sons, couleurs, résistance, température, étendue, grandeur, mouvements, etc. Nous avons étudié séparément ces diverses sensations, nous avons précisé la manière dont elles se forment : les unes, sensibles propres, ressortissant chacune à un sens particulier ; les dernières, sensibles communs, représentant les caractères communs aux manifestations saisies par divers sens. Nous avons recherché comment les notions de tous les phénomènes sont rapprochées par le sens commun et conservées par l'imagination.

Ceci exprime le tout, le groupe des phénomènes, non plus considérés dans les caractères qui les distinguent, mais en tant que, par la puissance cogitative qui est propre à l'homme, ils forment un tout que conserve la mémoire et qui est rap-

* Voir *Annales* de décembre, p. 209.

porté à la notion d'être, brillant dans le lointain à l'horizon de la sensibilité.

Enfin, nous avons étudié l'origine de cette notion d'être, représentée par le mot « est ». Nous avons vu qu'elle est la forme abstraite de la perception d'une existence concrète, perception qui n'est pas directement sensible, mais seulement par accident, en tant qu'elle se présente toujours à l'esprit à la suite de l'image sensible. Nous avons vu que cette notion prouve l'intervention d'une faculté supérieure, l'intelligence, mais que l'intelligence ne peut produire son acte sans y être déterminée par le concours d'éléments empruntés à la donnée sensible. Nous avons précisé les conditions de cet emprunt, comment certains caractères de l'image peuvent se transformer en idées et servir à une détermination au moins provisoire de l'essence substantielle. Nous avons vu la fécondité de l'idée d'être, les notions qu'elle engendre, les principes qu'elle fonde, comment elle est la raison première de la nécessité et de l'universalité des idées. Nous avons vu enfin comment l'esprit, arrivé à percevoir l'être et l'essence de quelques réalités, se replie sur lui-même, se connaît lui-même dans son acte et recueille encore de cette connaissance des données et des principes d'une immense portée.

Il semble que notre analyse a été complète, et qu'aucun des éléments qui entrent dans notre perception ne nous a échappé.

Cependant, si nous en restions là, nous n'aurions pas encore une idée parfaitement exacte de la perception de l'homme. Il nous manque, en effet, de l'avoir considérée dans son ensemble. C'est à combler cette lacune que nous voulons consacrer cet article. Nous voulons envisager les divers éléments constatés plus haut, non plus à part et dans leurs caractères particuliers, mais en tant qu'ils se combinent entre eux pour former une perception véritablement une, la perception très vraie et très certaine d'un être individuel.

Il peut sembler d'abord qu'il suffise pour cela de constater que les diverses notions étudiées dans le cours de ce travail sont perçues au même moment par le même être, coexis-

tent dans la même âme et forment, par leur entrée simultanée dans cette âme intelligente et sensible, un ensemble naturel. C'est en effet par une sorte de métaphore que nous avons dit que le sens connaît ceci, que l'intelligence connaît cela. Dans la réalité, ce n'est à proprement parler ni le sens, ni l'intelligence qui connaît ; c'est l'homme qui connaît par les sens et par l'intelligence. Il y a bien plusieurs actions, mais il n'y a qu'un seul sujet, un seul être qui se développe en des sens divers, quoique harmoniques, et produit ces diverses actions[1].

Cette remarque, toutefois, n'éclairerait pas suffisamment le problème que nous devons envisager. Les perceptions spéciales, ainsi considérées, restent encore l'objet d'actions distinctes. Il y a bien unité de sujet, il n'y a pas unité complète entre les actes, mais plutôt simple juxtaposition. Or la perception totale de l'homme ne nous apparaît pas comme une juxtaposition d'actes indépendants. Elle implique plutôt, au-dessus des actes particuliers juxtaposés, un acte unique et supérieur qui englobe et domine tous les autres.

Non seulement l'esprit saisit les diverses données que nous avons constatées, mais encore il les rapproche, il les compare, il en tire un jugement, le jugement même par lequel nous déclarons la réalité de l'être individuel. Or, S. Thomas l'a bien remarqué, un jugement implique une faculté unique qui en saisisse les deux termes. Pourquoi avons-nous admis précédemment une faculté intime, dite du sens commun, surajoutée aux sens extérieurs ? C'était precisément parce que nous avons constaté dans la sensation une faculté d'appréciation qui rapproche et compare les diverses impressions venues du dehors. La même question revient ici. La perception humaine totale est formée par le concours de plusieurs facultés distinctes ; mais, puisqu'elle aboutit à un jugement qui constate l'existence de l'objet total, un dans son existence et dans notre appréciation bien que relevant de ces facultés multiples, il faut nécessairement qu'il y ait une fa-

1. « Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque » (*De verit.* 2, 6).

culté maîtresse saisissant, comparant et unissant des données si diverses dans leur origine.

Quelle sera cette faculté ? Ce ne peut être que l'intelligence. L'intelligence seule juge véritablement. Il lui est même essentiel de connaître en jugeant, parce qu'elle perçoit toutes choses sous la raison d'être, et qu'elle est fondamentalement la faculté de percevoir et de déclarer l'être. Elle ne peut donc percevoir aucune chose sans déclarer aussitôt que cette chose est, qu'elle est telle ou n'est pas telle. Dans la terminologie du moyen âge on appelait cela « connaître en composant ou en divisant », composer quand on affirme, parce qu'alors on rapproche les données affirmées, diviser quand on nie, parce qu'alors on éloigne mentalement les données l'une de l'autre.

S. Thomas enseignait que l'intellect ne connaît qu'en composant ou en divisant[1].

C'est donc l'intellect, en définitive, qui juge des rapports des deux termes, qui les unit dans une seule proposition, qui, à la vue de l'objet que nous avons choisi pour exemple, déclare à soi-même et aux autres : « ceci est un oranger ».

Cette conclusion, toutefois, nous accule à une difficulté spéciale. Le jugement : « ceci est un oranger », est un jugement particulier. Il en est de même de tout autre jugement expérimental : Socrate est un homme, cette montagne est élevée, etc. Dans tous ces jugements, ceci, Socrate, cette montagne représentent des objets particuliers. Il est impossible que la puissance qui forme de pareils jugements n'en connaisse pas les deux termes. C'est l'avis expresse de S. Thomas : « Nous ne pourrions, dit-il, saisir le rapport entre l'universel et le particulier, s'il n'y avait une puissance capable de connaître à la fois l'un et l'autre[2]. »

Voilà donc l'intelligence obligée de connaître le particulier.

Mais toutes nos études précédentes ont tendu à établir que

1. « Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo » (*Sum. theol.* I, 85, 5).

2. « Non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare nisi esset una potentia quæ cognosceret utrumque » (*De an.* 3, 8).

l'intelligence ne connaît par elle-même que l'universel, que telle est sa différence essentielle avec les sens, qui ont pour apanage spécial la connaissance du particulier, que les principes qui déterminent l'existence individuelle sont exclusivement sensibles, et ne peuvent être communiqués à l'intellect : allons-nous donc être obligés de revenir sur nos déclarations précédentes, de nous donner un démenti à nous-mêmes ou de faire de notre théorie un tissu d'affirmations contradictoires ?

Ici, la doctrine de S. Thomas est très curieuse à étudier. Il l'a indiquée à peine dans la *Somme théologique*, mais il l'a développée très complètement dans le traité *De veritate*. Les enseignements consignés dans ce traité donnent à la philosophie thomiste une physionomie à laquelle nous ne sommes pas habitués, et qui la rapproche singulièrement de certains points de vue des philosophes modernes. Malheureusement, les commentateurs leur ont rarement donné une attention suffisante.

Revenons, en vue de cette question spéciale, sur la doctrine de S. Thomas relativement à la connaissance de l'universel.

Il n'y a pas de doute que, dans la pensée de S. Thomas, l'intellect ne connaisse directement que l'universel[1]. Nous avons bien vu le saint docteur admettre la connaissance intellectuelle de certains faits particuliers, à savoir les actes propres de l'intellect; mais ce sont des cas spéciaux de connaissance réflexe. Partout il présente la connaissance intellectuelle directe comme essentiellement universelle. L'essence, en tant que telle, est universelle; les formes intelligibles qui la représentent la représentent sous l'aspect universel; elles ne peuvent être directement représentatives d'une donnée particulière[2].

La connaissance de l'universel est, aux yeux de S. Thomas, bien au-dessus de la connaissance des particuliers. Le particulier n'existe point pour lui-même ; il n'importe point à la

1. « Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium » (*Sum. theol.* I, 85, 1).

2. « Non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat » (*C. Gent.* 1, 36).

perfection de la nature, il n'a de raison d'être que de réaliser l'universel[1]. C'est celui-ci qui existe pour lui-même, qui est le but, le type éternel que Dieu s'est proposé.

Toute l'ancienne philosophie a considéré la connaissance du fait comme une connaissance inférieure. Il y avait peut-être excès. Dans bien des cas, la connaissance de faits nombreux et bien étudiés est le seul moyen que nous ayons de nous rendre compte de la nature des choses. Aujourd'hui on est tombé dans l'excès contraire ; on ne veut que des faits, toujours des faits, souvent sans souci du résultat supérieur auquel ils peuvent conduire. N'y a-t-il pas plus de justesse, plus d'élévation, et même plus d'utilité, dans cette observation de S. Thomas, que la supériorité de la connaissance consiste dans la largeur du point de vue? Plus l'intelligence est puissante, plus elle embrasse de choses d'un seul coup d'œil[2]. Le génie est précisément la faculté de saisir dans une seule idée la foule des conséquences qui échappent au vulgaire. En s'élevant de notre monde inférieur à celui des intelligences pures, le saint docteur en conclut, qu'étant plus élevées par nature, ces intelligences connaissent plus de choses que nous par des formes moins nombreuses et plus universelles. C'est là même qu'il trouve la raison de leur hiérarchie. L'ange le plus haut placé est celui qui dans quelques notions générales embrasse la connaissance du monde entier[3]. Il se rapproche en cela de Dieu, qui voit tout dans une seule pensée et sous une seule idée, qui est lui-même l'auteur de toutes choses[4].

Ainsi la connaissance de l'universel est la force et la supériorité de l'intelligence, c'est sa perfection propre[5], celle

1. « Singularia non sunt de perfectione naturæ propter se sed propter aliud, scilicet ut in eis salvetur species » (*De an.* 18).

2. « Qui sunt fortioris intellectus ex paucis plura capere possunt » (*Sum theol.* I, 56, 1).

3. « Quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit » (*Sum. theol.* I, 57, 2).

4. « Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium et per eam omnia cognoscit » (*Sum. theol.* I, 5, 2). — « Deus omnia simul videt per unum quod est essentia sua » (*Sum. theol.* I, 85, 4).

5. « Cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem, non cognitio individuorum, nisi forte per accidens » (*De an.* 18).

qui la sépare absolument des sens. C'est aussi la preuve évidente de son immatérialité. Selon la théorie du Docteur angélique, tout ce qui est immatériel a par là même une certaine universalité[1].

Mais il y a un autre aspect des choses prenant dans la question qui nous occupe ici une importance particulière. Notre grand docteur n'a pas omis de le signaler.

Connaître l'universel et le plus universel, c'est une perfection ; mais cette perfection est relative ; elle ne saurait se suffire à elle-même. Connaître universellement est une connaissance bien plus haute que la connaissance exclusive du particulier, mais ne connaître qu'universellement est une connaissance incomplète et à peine ébauchée[2]. La perfection est d'atteindre un grand nombre de particuliers par l'idée universelle qui les représente tous ; ne saisir que leur nature sans les distinguer individuellement est une véritable imperfection[3]. On ne connaît vraiment que ce qu'on connaît distinctement et par le détail[4]. Toute science complète connaît d'une manière précise les différents objets auxquels elle s'applique[5].

Il y a donc dans l'intelligence prise à part et telle que nous la concevons ici-bas une sorte d'imperfection. Elle saisit l'universel, et en cela elle est supérieure; mais pour être complète, il lui faut atteindre au particulier.

Comment lui fournir ce complément ? S. Thomas indique divers moyens, selon le degré d'élévation des intelligences.

1. « Formæ secundum quod sunt magis immateriales secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem » (*Sum. theol.* I, 14, 1).

2. « Cognoscere aliquid in universali est cognoscere imperfecte et in potentia » (*De an.* 18).

3. « Cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter : uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei, et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius ; alio modo ex parte medii cognoscendi, et sic perfectius est aliquid cognoscere in universali. Perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere » (*Sum. theol.* I, 53, 3).

4. « Habere propriam cognitionem de rebus est cognoscere eas non solum in communi sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ » (*Sum. theol.* I,14, 6).

5. « Est scientia completa per quam distincte et determinate res cognoscuntur » (*Sum. theol.* I, 85, 3).

Dieu est l'auteur de toutes choses ; il voit dans sa propre essence tous les modes sous lesquels elle peut être communiquée et tous ceux qu'il a résolu de communiquer. Il n'y a donc ici aucune difficulté. Dieu connaît les individus, comme il est le créateur de leur individualité.

Pour les anges, S. Thomas admet la théorie des formes innées. En les créant, Dieu met dans leur intelligence certaines formes, certains types conformes à ce qu'il a créé [1]. Mais ces types, reproduction affaiblie de ceux que Dieu a conçus en lui-même, ne sont pas des types morts, comme les notions que nous extrayons de l'image; ce sont des types vivants, créateurs, producteurs. En en faisant usage, l'intellect angélique connaît non seulement les natures créées par Dieu, mais il connaît toutes les manières dont ces natures sont actuellement réalisées [2].

Toutefois, pour que ce résultat soit obtenu, le Docteur angélique pose une condition nécessaire, c'est que la puissance intellectuelle soit proportionnée à l'élévation des formes reçues [3]. Donnez à une intelligence inférieure des formes très générales, elle ne pourra s'en servir. Autant vaudrait donner à un enfant un fardeau qu'il ne peut embrasser. Il faut donc que la compréhension et la généralité des types diminue à mesure qu'ils sont attribués à une intelligence plus inférieure [4]. L'intelligence humaine est si basse qu'elle ne peut embrasser complètement aucun type. Une forme universelle, si réduite qu'elle soit, ne lui donnera jamais qu'une

1. « Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus completa est per species intelligibiles connaturales » (*Sum. theol.* I, 55, 2). Nous disons « formes innées », et non « idées innées », parce qu'il n'y a d'inné que le caractère qui détermine l'acte de l'intelligence. Il n'y a perception et idée que par l'accomplissement de cet acte.

2. « Formæ quæ sunt factivæ rerum in tantum ducunt in cognitionem rei in quantum factivæ ejus existunt » (*De. an.* 20).

3. « Angeli propter efficaciam sui intellectus per hujusmodi species non solum naturas rerum cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta » (*Sum. theol.* I, 89, 4).

4. « Si substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit tanta virtus in intelligendo remaneret scientia ejus incompleta, quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula » (*De an.* 15).

connaissance confuse [1], où il lui sera impossible de discerner les applications particulières.

Telle est la situation de l'âme séparée du corps. Cette âme ne peut rien connaître qu'en gros ; elle n'a dans l'ordre naturel qu'une connaissance incomplète et vague. Elle vit, pour ainsi parler, dans un brouillard. Elle voit bien qu'il y a autour d'elle des êtres et elle saisit quelque chose de leur nature, mais il lui est impossible de reconnaître les individus [2].

C'est pourquoi Dieu, ayant jugé utile et possible de créer des intelligences si inférieures, les a unies à des corps, afin que, douées de sensibilité, l'impression matérielle, actuelle et localisée du sens précisât pour elles l'individualité des objets [3].

Arrêtons-nous un moment sur cette conception de S. Thomas, qu'on jugera peut-être un peu hypothétique, mais qui est fort belle et donne une idée fort juste de la place de l'homme dans l'économie de l'univers.

L'âme n'est pas incapable, en rigueur, de recevoir comme les anges des formes innées. Mais, dans cette vie, elle n'y a point recours ; elle n'en fait point usage. La preuve en est certaine et expérimentale : il nous est impossible de nous former une notion adéquate d'une chose qui ne nous a pas été proposée par les sens. Notre âme, étant un seul être avec le corps, n'est point apte à exercer une opération totalement indépendante du corps. Le corps prend part plus ou moins directement à toutes ses démarches, comme il prend part à son être. L'âme n'a donc que faire de déterminations qui lui viendraient d'en haut indépendamment du corps, puisqu'elle ne peut exercer aucun acte sans quelque concours au moins indirect du corps.

Après la mort, il en sera autrement : l'âme, existant seule, pourra agir seule. Elle pourra alors faire usage des formes innées que Dieu répand sur toutes les intelligences. Elle con-

1. « Non haberent cognitionem perfectam sed confusam in communi » (*Sum. theol.* I, 89, 1).

2. « Animæ separatæ naturali cognitione in universali cognoscere possunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque » (*De an.* 18).

3. « Habet cognitionem in particulari per sensitivas potentias eorum quæ per intellectum agentem abstrahuntur » (*De spirit. creat.* 10).

naîtra les choses dans leur essence propre ; elle entreverra la nature des substances immatérielles. Quel magnifique spectacle ! quelle science nouvelle et supérieure lui est promise, en vertu même de son nouveau mode d'existence ! Oui ; mais gardons-nous de toute illusion. Comme elle n'a point de faculté proportionnée à ce rôle, cette science sera singulièrement incomplète. L'âme ne pourra saisir dans aucune de ces natures la diversité de leurs réalisations ; elle ne pourra en distinguer tel ou tel exemplaire. En un mot, elle n'aura qu'une science vague et inutile, plus étendue sans doute, mais très inférieure en précision à celle que lui procurent ici-bas les sens[1]. Au milieu de ces richesses intellectuelles confusément entrevues, elle regrettera les indications si nettes des organes. Elle se trouvera dans la situation d'un prisonnier qui, sortant subitement au grand jour, est ébloui et ne peut rien distinguer.

Ainsi, parce que l'âme ne peut avoir une connaissance précise par les seules formes intellectuelles, il lui fallait un corps, et parce que le corps l'empêchait d'user des représentations d'origine supérieure, il lui fallait extraire ses représentations des données sensibles[2]. L'âme, bien qu'existant en elle-même, tire du corps et de son rapport avec le corps son individualité actuelle ; il convenait également que l'intelligence, tout en ayant une action propre et dégagée des organes, tirât du corps et des sens ses déterminations dernières.

Comme cette doctrine est fortement enchaînée ! comme toutes ces vues se complètent l'une par l'autre ! comme tout s'explique sans qu'il y ait jamais lieu de désavouer un principe posé d'abord ! Que n'avons-nous pas entendu dire de cet état, à la fois naturel et contre nature, de l'âme séparée du corps ? Cependant tout s'explique : tout résulte de la simple application de quelques principes généraux. L'âme

1. « Hujusmodi influsus non causabit scientiam ita perfectam ad singula sicut est scientia quam hic accipimus per sensum » (*De an.* 18). Il ne s'agit ici, bien entendu, que de l'état naturel de l'âme après la mort, et non de sa destinée surnaturelle.

2. « Potentiæ sensitivæ sunt necessariæ animæ ad intelligendum ut repræsentantes animæ intellectivæ proprium objectum » (*De an.* 15).

ne change pas de nature ; elle change d'état, et dans ses différents états sa nature a des effets différents. Nous avouerons n'avoir pu nous-mêmes pendant bien longtemps comprendre à quel propos le Docteur angélique dotait si libéralement les âmes séparées de formes intellectuelles innées, qu'il avait refusées aux âmes unies à des corps. Nous devons reconnaître aujourd'hui dans ces affirmations opposées une conséquence naturelle des principes de sa philosophie. Mais il faut une grande attention à n'appliquer ces principes que dans la juste mesure. Si, comme l'ont fait souvent les commentateurs, vous appuyez de préférence sur un principe, si vous négligez de le limiter à propos par un autre, vous altérez la doctrine et vous arrivez à lui donner ces apparences antinomiques qui déroutent les chercheurs de bonne volonté.

Ainsi l'intelligence humaine est par elle-même incomplète : dans un état autre que la vie présente elle peut fonctionner seule ; mais son fonctionnement reste vague et stérile, parce qu'elle n'atteint pas aux dernières précisions pratiques. Il a fallu que Dieu la dotât des sens, pour remédier à ce défaut. L'intelligence ne connaît par elle-même que l'universel; la notion du particulier, qu'il puise dans les déterminations le sens ajoute matérielles de l'organe reproduisant et imitant les déterminations individuelles des objets matériels [1].

Mais, comme nous l'avons remarqué plus haut, un tel remède ne serait pas suffisant, s'il ne faisait que juxtaposer une notion à une autre. L'intelligence est la faculté maîtresse de l'homme ; il faut qu'elle arrive à être complète en elle-même. Est-ce que la vertu supérieure ne pourrait obtenir de quelque manière ce que peut la vertu inférieure [2] ? Le sens atteint le particulier : l'intelligence ne peut pas se fier uniquement sur lui. Il faut qu'elle arrive à l'atteindre elle-même ; il faut qu'elle puisse rapprocher le particulier de

1. « Directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali, et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus et secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis » (*De verit.* 10, 5).

2. «Virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo » (*Sum. theol.* I, 86, 1).

l'universel, et devenir capable de former par elle-même cette proposition singulière : Socrate est un homme [1].

Comment se fera ce rapprochement ? Par l'intermédiaire de la raison particulière, ou cogitative.

Nous avons vu, dans l'un des chapitres précédents, le sens s'élever par la vertu cogitative presque jusqu'à l'intelligence. Nous l'avons vu, sans sortir de sa sphère, arriver jusqu'en présence de l'idée d'être proposée par notre faculté supérieure, s'illuminer de cette idée et disposer ses données en vue d'elle. Nous allons voir maintenant, ainsi que nous l'avons annoncé alors, l'autre face de cette raison particulière qui est par nature un concours de l'intelligence et du sens. L'intelligence prête aux sens le concours que nous avons dit ; à leur tour les sens prêtent à l'intelligence le concours que nous allons expliquer.

Puisque nous avons vu que l'homme, en raison de l'unité de sa nature, ne peut user de notions universelles qui n'auraient pas été fournies par les sens, nous devons juger que les sens ne peuvent non plus connaître le particulier sans que l'intellect y participe en quelque manière. C'est, au reste, la doctrine expresse de S. Thomas dans un texte que nous avons cité ailleurs [2].

Essayons de faire comprendre par quelle voie l'intelligence humaine réussit à atteindre le particulier.

Nous savons que S. Thomas concède exceptionnellement à l'intelligence la connaissance d'un fait particulier : c'est son propre acte. Elle l'atteint par réflexion sur soi-même, non seulement dans sa nature, mais dans son individualité. C'est son propre acte à elle qui réfléchit ; cette circonstance le précise suffisamment. S. Thomas a bien su profiter de cette circonstance pour fonder la mémoire intellectuelle, comme nous l'avons expliqué en son lieu. La connaissance intellectuelle des particuliers, connaissance indirecte [3] puis-

1. « Intellectus.... format hanc propositionem : Socrates est homo » (*Sum. theol.* I, 86, 1).

2. « Singularibus se immiscet movente ratione particulari » (*De verit.* 10, 5).

3. « Ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata » (*Sum. theol.* I, 86, 2).

qu'elle ne résulte pas immédiatement de l'action propre de l'intelligence, s'expliquera par des considérations analogues.

Quand l'intelligence, se rencontrant dans le sujet dont elle émane avec l'image sensible, en extrait la forme intelligible à l'aide de laquelle elle constitue ses représentations et vise son objet, ce qu'elle connaît d'abord, c'est l'essence de cet objet. La forme intelligible est en effet la similitude de cet objet, sinon dans sa véritable et profonde essence, du moins dans les caractères employés pour caractériser l'essence. Tout ce que l'intelligence connaît, elle le connaît au point de vue essentiel, tandis que le sens ne considère que les accidents[1].

L'intelligence ne connaît pas directement l'image dont émane sa donnée. La donnée, il est vrai, est bien, dans une certaine mesure, la similitude de cette image, mais seulement de ce qu'il y a d'essentiel en celle-ci. D'ailleurs, l'être intelligible qu'elle détermine est par nature, comme nous l'avons indiqué plus haut, la similitude de l'être réel ; l'idée vise l'être réel. L'acte intellectuel s'adresse donc d'abord à l'être, au réel, à l'objet dans son actualité. Il est la perception de cet objet.

Rien n'est mieux marqué dans S. Thomas que cette doctrine. « L'image, dit-il, n'est pas l'objet propre et prochain de l'intellect, car elle n'est pas intelligible en acte, mais seulement en puissance[2]. » Et ailleurs : « La fin de la puissance intellectuelle n'est pas d'atteindre l'image, mais d'atteindre les essences intelligibles qu'elle atteint au moyen de l'image[3]. »

L'intelligence ne connaît même pas directement l'acte par lequel elle extrait l'idée de l'image. Cet acte, nous l'avons remarqué en son lieu, n'est pas un acte intellectuel ; c'est

1. « Similitudo rei quæ est in intellectu est similitudo directa essentiæ ejus, similitudo autem quæ est in sensu vel in imaginatione est similitudo accidentium ejus » (*De verit.* 8, 7).

2. « Non phantasma est objectum propinquum et proprium intellectus, cum sit intelligibile in potentia et non in actu » (*Comment. sup. Sent.* 3, 31, 2).

3. « Finis potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere per species intelligibiles quas apprehendit a phantasmatibus » (*Sum. theol.* III, 11, 2).

un acte naturel, qui se passe dans une sphère antérieure à la conscience.

Mais, lorsque l'intelligence s'est servi de l'espèce, ou forme intelligible, pour former l'acte de connaissance de l'objet, elle réfléchit sur cet acte ; elle en considère la nature. Elle voit qu'il est déterminé par une certaine forme ; elle voit que cette forme ne lui était pas essentielle, mais lui est arrivée de quelque part. Elle en conçoit une idée de l'image d'où elle a tiré cette forme. Etes-vous frappé de l'image d'un ami réfléchie dans un miroir, vous pensez tout d'abord à cet ami, puis vous faites attention à l'image qui reproduit ses traits. De même l'intelligence, après avoir envisagé l'essence, se retourne vers l'image qui a été l'occasion de la considérer [1]. Cette image, nous le savons, est une image particulière, une ressemblance de quelque objet particulier. L'intelligence arrive ainsi à avoir quelque idée du particulier [2].

Ainsi, bien que dans son acte propre et direct, qui est l'acte de perception, elle ne saisisse l'objet que dans ses caractères essentiels ou considérés comme essentiels, et n'atteigne point les caractères qui constituent son individualité, cependant, en se reportant à l'image qui l'a mise en rapport avec l'objet, l'intelligence arrive à entrevoir quelque chose de ce qui le fait particulier [3].

Quel est ce quelque chose ? Ce ne peuvent être les caractères particuliers *hic et nunc* : nous sommes convenus que

1. « Dum considerat naturam sui actus et speciei per quam intuetur et ejus a quo speciem abstrahit scilicet phantasmatis, sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo acceptam directe fertur visus in cognitionem rei speculatæ, sed per quamdam reflexionem fertur in ipsam similitudinem quæ est in speculo, ita intellectus noster non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasmata, sed tamen per quamdam reflexionem redit in cognitionem ipsius phantasmatis » (*De verit.* 2, 6).

2. « In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasma reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo rei particularis, habet quamdam cognitionem de singulari » (*Ibid*).

3. « Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium et ulterius in phantasma a quo species est abstracta » (*De verit.* 10, 5).

l'intellect ne se les représente pas. Ce que l'intellect agent a extrait de l'image, c'est précisément la donnée universelle, en laissant de côté les caractères particuliers qui ne conviennent pas à sa nature. En considérant sa donnée, l'intellect ne peut donc acquérir aucune idée précise des caractères particuliers compris dans l'image. Mais l'image, quelle qu'elle soit, est par elle-même un fait particulier. La donnée qu'elle suggère et son entrée dans l'intellect est aussi en soi un fait particulier. L'intellect sait bien quand la donnée est entrée en lui ; il sait qu'il ne l'a pas produite à lui seul et par sa propre action, qu'elle lui a été fournie d'ailleurs. Chaque fois que l'image se représente, chaque fois la donnée en est extraite, et l'intellect connaît qu'il a affaire à un nouvel objet précisément parce que la donnée est de nouveau produite en lui[1]. Voilà un signe du particulier très suffisant. J'ai recueilli d'une image la notion d'oranger : si je me trouve en présence d'un autre oranger, une nouvelle image se présentera, et la notion sera de nouveau extraite. Je distinguerai ainsi facilement ces réalisations l'une de l'autre. Je saurai que j'ai affaire à un nouvel être particulier, parce que je me trouverai de nouveau et d'une autre manière en présence de la notion spécifique de cette nature d'être.

Que dans l'avenir se présentent des orangers en nombre indéfini, chaque fois j'extraierai la même notion de ces images successives. C'est précisément ce qui appellera mon attention sur le caractère universel de la notion, parce que je la trouverai réalisée en divers temps et en des circonstances diverses. Mais en même temps je reconnaîtrai que j'ai perçu des objets différents, parce que la notion aura pénétré en moi dans des temps différents et de diverses manières. Ces diverses entrées de la même notion auront des places différentes dans la série de faits intimes dont mon intelligence a conscience.

L'intelligence a donc le moyen, en tant qu'elle agit avec le concours des sens, de distinguer les réalisations diverses des natures universelles. Grâce à cette connaissance indirec-

1. « Aliquis incipit de novo aliquid cognoscere ex hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti » (*De verit.* 8, 9).

te, elle peut former des propositions particulières [1]. Comme elle ne connaît par elle-même que l'être et l'essence, et qu'elle ne reconnaît le particulier qu'à ce signe que la notion en a été extraite de nouveau par elle, on pourrait dire de cette connaissance intellectuelle du particulier ce qu'un auteur récent disait de la connaissance sensible, qu'elle est la synthèse d'un signe et d'un être [2].

Ainsi le sens a la connaissance du particulier, l'intellect a la connaissance de l'universel ; leurs deux actions sont distinctes, mais non pas tellement séparées qu'elles ne se compénètrent l'une l'autre. Grâce à cette pénétration réciproque, l'intellect a une certaine connaissance du particulier ; il a un pied dans la connaissance sensible ; il peut par conséquent la dominer, la diriger et la soumettre à son contrôle. Par les sens je connais telle chair en particulier dans ses caractères extérieurs, avec toutes les circonstances de temps et de lieu ; par l'intelligence je n'ai d'abord qu'une notion de la nature essentielle de la chair ; mais, parce que le sens a frappé à différentes fois à la porte de mon intellect, je sais que telle chair n'est pas telle autre, que j'en ai tiré la notion d'une autre image [3]. Je puis donc former des propositions non seulement sur la nature de la chair en général, mais même sur telle ou telle chair ; je puis former la connaissance expérimentale et lui donner un caractère rationnel.

Je ne sais si je m'illusionne, mais il me semble trouver une analogie très sensible entre cette théorie de la connaissance intellectuelle du particulier et la théorie des philosophes modernes sur la connaissance du monde extérieur. Les modernes, tels que Cousin et ses disciples, qui ne sont pas idéalistes, enseignent généralement que la sensation ne nous donne point les qualités réelles des corps, mais que nous connaissons ceux-ci comme causes proportionnées de nos

1. « Secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit » (*De verit.* 10, 5).

2. Mgr Van Weddingen, *Les bases de l'objectivité de la connaissance*, p. 283.

3. « Anima intellectiva directe apprehendit quidditatem carnis, per reflexionem autem ipsam carnem » (*Comment. de an.* 3. 8).

sensations. Nous distinguons un corps de l'autre par les actions diverses qu'ils exercent sur nos facultés. N'est-ce pas un détour analogue qu'adopte le Docteur angélique? Dans sa pensée, l'intelligence n'atteint pas directement le particulier ; mais elle le discerne par la conscience et par la réflexion spontanée, en tant qu'elle juge qu'elle a été de nouveau sollicitée par une nouvelle image. Et si l'on réfléchit que la connaissance des particuliers est notre première connaissance complète, qu'elle est la matière de toute science, que d'ailleurs la connaissance intellectuelle doit seule compter, comme nous le verrons plus loin, à l'égard de l'évidence et de la certitude, n'est-on pas porté à donner raison à Mgr Van Weddingen, quand il blâme l'exagération de ces auteurs d'après lesquels ce serait faire œuvre de cartésianisme que d'introduire la considération des phénomènes de consience au début de la philosophie [1]?

Il y a toutefois deux différences notables entre la théorie de S. Thomas et la théorie moderne que nous mettons en regard, toutes deux à l'avantage de la philosophie scolastique.

Tout d'abord la théorie moderne fonde la connaissance tout entière du monde extérieur sur l'idée de la cause de nos sensations ; S. Thomas, au contraire, n'invoque la considération d'origine de la donnée qu'à propos de l'individualité des êtres. Préalablement à cette connaissance, l'intellect en avait déjà une autre, la connaissance de l'être et de la nature des choses: connnaissance qui n'est pas purement mentale et idéale, ainsi que nous l'avons noté plusieurs fois, mais qui est une intuition directe, objective, saisissant la chose en elle-même et dans son existence propre, bien que non avec les circonstances qui la distinguent des autres objets de même nature. On ne saurait trop insister sur cet enseignement de S. Thomas : les modernes l'ont souvent méconnu et les disciples même de l'Ecole n'en ont pas toujours bien compris la portée. Or il est fondamental dans la philosophie objective et dogmatique du Docteur angélique.

1. *Les bases objectives de la connaissance*, p. 56.

S. Thomas enseigne, assurément, que nous connaissons les choses par leurs ressemblances produites en notre esprit; mais, ajoute-t-il, « connaître les choses par leur ressemblance dans l'intelligence qui connaît », ce n'est point connaître cette ressemblance et juger par elle de la chose, « c'est connaître la chose en elle-même dans sa propre nature[1] ».

Eh quoi! direz-vous : peut-on connaître la chose en elle-même sans la connaître dans son individualité? — C'est précisément un de ces cas où apparaît toute la supériorité de la philosophie péripatéticienne, qui explique la connaissance par la ressemblance de l'acte intellectuel, et non par son contact avec l'objet. Il serait évidemment impossible de toucher l'objet sans le toucher dans son individualité; il est très possible de lui ressembler par rapport à telle condition et non à telle autre. L'intelligence ne s'assimile qu'à l'être et à l'essence, elle ne perçoit donc que l'être et l'essence; mais elle le perçoit en soi, et non dans une idée; d'un mot, elle le perçoit, et ne le conçoit pas seulement. Il y a dans cet enseignement quelque chose d'analogue à la perception rationnelle dont Thomas Reid avait reconnu la nécessité, mais dont il n'avait pas su dégager la théorie.

Cette conception offre un grand avantage. Dès la première démarche de l'intelligence, l'objectivité des notions est garantie, et avec elle l'objectivité des principes fondés sur ces notions. Cette objectivité résulte de l'acte même qui, conforme à l'objet, en saisit et affirme la nature comme une nature réelle, actuellement présente et dont l'existence est indépendante du fait d'être connue. Mgr Mercier, l'éminent professeur de Louvain, a parfaitement mis en relief ce caractère de la philosophie de S. Thomas[2]. Il a bien reconnu qu'avant tout le grand docteur se préoccupe de la conformité de la pensée à l'essence des choses, et qu'il fonde sur cette conformité toute certitude intellectuelle. Mais n'anticipons pas: nous traiterons bientôt d'une manière spéciale et complète cet important sujet.

1. « Cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes est cognoscere eas in seipsis seu in propriis naturis » (*Sum. theol.* I, 12, 6).
2. *Théorie de la connaissance certaine*, p. 105 et suivantes. Cet excellent traité n'existe encore qu'autographié.

La seconde différence entre la théorie ancienne et celle qui est aujourd'hui en vogue, c'est que la théorie ancienne ne confond point la perception purement sensible avec la perception intellectuelle. Elle se réserve ainsi la possibilité, qu'elle en use ou qu'elle n'en use pas, de faire place aux conditions que révèle l'expérimentation scientifique, de reconnaître la dépendance où nous sommes des sens, de tolérer les doutes qui peuvent surgir sur la valeur de certains phénomènes sensibles, tout en ménageant dans l'âme un sanctuaire où réside la pensée pure, certaine et inaltérée. Les modernes ne connaissent guère que la perception sensible : de là de grands embarras. S'ils veulent tout tirer de cette perception, comme elle n'est pour eux que sensation, ils ne peuvent échapper au matérialisme. Si, au contraire, ils veulent assurer l'indépendance de l'intelligence, comme ils n'en connaissent que les conceptions abstraites, ils sont conduits à admettre les idées innées et purement subjectives : les voilà dans l'idéalisme. Veulent-ils éviter cet excès en s'étudiant à assigner une origine objective aux idées, ils sont contraints de recourir plus ou moins explicitement à une vision en Dieu ; c'est l'ontologisme. La théorie de S. Thomas échappe à ces difficultés : car, si elle admet que l'intelligence est intimement liée aux sens, et qu'elle reçoit par leur intermédiaire les déterminations dont elle a besoin, elle admet aussi qu'elle voit elle-même directement, à l'aide de ces déterminations, certaines choses qui échappent aux sens, et qu'elle les voit en elles-mêmes telles qu'elles sont dans la réalité.

C'est là ce qui sépare absolument la philosophie de l'École du sensualisme moderne. Locke et ses amis avaient bien vu que toute l'évolution intellectuelle doit prendre son point de départ dans la connaissance concrète, qui n'est possible pour nous qu'à l'aide des sens ; mais ils n'avaient pas su démêler ce que l'objet sensible renferme de rationnel, qui ne peut être saisi que par une faculté supérieure.

Ainsi l'acte de perception est, comme nous l'avons annoncé tout d'abord, un fait complexe. Il comprend deux actes distincts, un acte de perception sensible et un acte de perception rationnelle ou intellectuelle. Ces deux actes, quoi-

que différents en nature, sont intimement liés : ils agissent l'un sur l'autre, se perfectionnent l'un par l'autre. Mais c'est, en définitive, l'acte intellectuel qui domine et donne la valeur à tout le reste.

Avez-vous mis quelquefois dans un livre une feuille de peuplier ramassée dans les champs ? Au bout de quelques mois vous rouvrez le volume, et vous trouvez cette feuille toute desséchée : le parenchyme s'en est allé en poussière ; il ne reste plus qu'un tissu de fines nervures. Ce tissu indique encore la forme de la feuille ; on peut très bien reconnaître à quelle espèce d'arbre elle appartient ; mais elle a perdu sa vie, sa fraîcheur et sa beauté.

L'élément sensitif et l'élément rationnel sont comme le parenchyme et les nervures de cette feuille. L'élément rationnel ne se développe qu'à l'aide de l'élément sensitif, comme les nervures sont formées et nourries par le parenchyme. La mort supprime l'élément sensitif ; il ne reste plus alors que comme un squelette de connaissance : l'essence des choses, les lois, les conditions générales, qui sont comme les nervures, suffisantes pour marquer la forme générale de la feuille. Mais une telle connaissance est sèche, froide et toujours un peu indistincte : c'est comme un soleil d'hiver à travers le brouillard. Il faut lui rendre l'élément sensitif pour lui rendre vie et chaleur.

Cette théorie de S. Thomas, bien comprise, permet de se rendre compte de certaines affirmations qui, autrement, sembleraient contradictoires. Ainsi le Docteur angélique nous dit que la connaissance, aussi bien la connaissance sensible que la connaissance intellectuelle, atteint d'abord aux idées les plus générales [1]. Presque au même endroit, il enseigne que notre connaissance, venant des sens, doit débuter par le particulier [2].

1. Tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis » (*Sum. theol.* I, 83, 3).

2. « Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit, et quia sensus est singularium, intellectus autems universalium, necesse est quod cognitio singularium quoad nos sit prior quam universalium cocognitio » (*Ibid.*)

Il n'est pas difficile de concilier ces deux assertions : la première s'applique aux deux perceptions, sensible et intellectuelle, isolées ; la seconde s'applique à la perception totale.

S'agit-il de chaque perception en particulier, il est certain que l'une et l'autre saisissent en premier lieu les données les plus générales, quoique non pour les mêmes raisons.

On ne peut nier que le sens ne débute par des notions confuses. Le sens est lié à un grand nombre de conditions qui ne sont pas réunies tout d'abord. Il faut être à portée convenable ; il faut donner une attention suffisante ; il faut savoir lier les diverses indications. Faute de ces conditions, on ne saisit d'abord que des notions incomplètes, qui ont ceci de commun avec les idées générales, qu'elles peuvent s'appliquer à bien des choses d'ailleurs dissemblables. Je vois de loin quelque chose qui remue ; difficilement je dirai d'abord si c'est un homme ou un animal ; tout ce que je pourrai juger avec quelque sécurité, c'est qu'il s'agit d'un être vivant.

Quant à l'intelligence, nous avons vu que ses données sont par nature générales ; le fond de l'intellect est la notion la plus générale de toutes, l'idée d'être. Ces idées générales ont donc une priorité naturelle sur les données particulières, qui ne sont atteintes qu'en second lieu et, comme nous l'avons expliqué, d'une manière très indirecte.

En outre, l'intelligence puise ses déterminations dans le sens. Si ces déterminations sont vagues, l'intelligence n'en peut tirer que des vues très générales. Présentez-lui un objet, elle ne verra d'abord qu'un être et un corps, sans préciser davantage ; ce n'est qu'ensuite qu'elle pourra reconnaître si cet être est vivant ou non, animal ou végétal, singe ou homme, etc.

L'intelligence, comme le sens, débute donc par des notions générales.

Mais s'il s'agit de la connaissance complète formée de tous les éléments qui composent une perception dans son intégrité naturelle, la question se pose autrement. La première

chose que nous connaissions nettement est certainement le particulier : c'est de lui que nous tirons ensuite par l'abstraction logique les connaissances générales explicites. Le particulier est ainsi placé sur la limite de deux processus. Il est le couronnement du processus spontané qui constitue, par le concours des éléments sensibles et rationnels, la perception totale ; il est la base du processus réfléchi qui développe la perception et en tire les conséquences.

Nous voici arrivés au bout de notre tâche principale. Nous avons distingué les divers éléments qui constituent une perception, nous les avons étudiés chacun à part, puis nous avons montré comment ils se réunissent et se compénètrent. Plus d'un lecteur, sans doute, aura trouvé cette théorie bien compliquée. Pourquoi ne pas s'en tenir à la théorie moderne ? Elle est si simple : l'âme, émue par le jeu des organes, forme les images du sens ; elle y joint quelques notions qu'elle possède préalablement en elle-même ; à l'aide de ces images et de ces notions elle élabore toutes les autres connaissances. Cela est clair ; cela se conçoit sans beaucoup d'études ; cela suffit pour établir la supériorité de l'âme et sa nature immortelle.

Malheureusement, les solutions les plus simples ne sont pas toujours les plus vraies. Nous ne nions pas qu'au fond la nature ne soit très simple. Quand le progrès des sciences a amené quelque grande découverte, on reconnaît presque toujours que la nature a employé des moyens fort simples. Mais, si les moyens sont simples, les applications sont parfois singulièrement complexes. La simplicité réelle que nous constatons n'est presque jamais celle que nous avions supposée d'abord. L'unité du plan divin est placée très profondément ; nous ne pouvons nous en rendre compte que par des recherches longtemps poursuivies, et nous nous exposons à de fortes méprises en voulant introduire une unité hâtive et une simplicité artificielle.

Ce qui importe, ce n'est pas que nos théories soient simples, c'est qu'elles soient vraies ; c'est qu'elles représentent exactement la nature des choses. A ce point de vue, aucune

théorie ne peut, croyons-nous, rivaliser avec celle de S. Thomas. Elle n'est, pour ainsi dire, que le décalque des faits. Sa terminologie démodée peut faire croire à des complications systématiques ; mais allez au fond, vous reconnaîtrez que le Docteur angélique suit de très près l'expérience ; il ne fait que la mettre en formules.

Il est d'expérience, n'est-ce pas? que nous n'avons aucune idée sans l'intervention de la sensation. La sensation est le point de départ nécessaire de toute l'évolution intellectuelle. Il est facile d'indiquer à toutes nos idées une origine sensible. Mais il n'est pas moins facile d'indiquer en elles des conditions d'universalité et de nécessité dont la sensation ne suffit pas à donner la raison. En présence de faits si complexes, comment établir une doctrine simple ? Ce ne pourrait être que par une méthode à laquelle S. Thomas n'a jamais voulu se plier, et qui consiste à sacrifier une partie des faits. S. Thomas ne savait pas fermer les yeux sur les conditions embarrassantes d'un problème ; il les a toutes comprises dans sa magnifique psychologie. C'est pourquoi elle est compliquée; c'est pourquoi, aussi après cinq siècles, sa théorie est encore la meilleure et la plus complète que l'on puisse proposer.

Nous avons cherché à en donner une idée juste. Notre principe a été de nous appuyer sur les textes en leur donnant toujours un sens rationnel et conforme aux faits que le grand docteur avait comme nous sous les yeux. Ce que nous avons cherché à mettre surtout en relief, c'est le rôle important de l'intelligence dans l'acte de perception. Presque toujours on représente l'intelligence comme survenant après l'acte de perception et en tirant ses idées. Cette manière de voir lui ôte toute portée, en lui ôtant toute base propre. Il ne faut pas confondre le travail premier et direct de l'intelligence avec le travail conscient de l'intelligence réfléchie. S. Thomas n'a pas entendu expliquer comment l'esprit développe les idées contenues dans les faits : ceci est affaire de logique, et non de psychologie. Il a voulu montrer comment dans le fait même l'intelligence perçoit l'universel, dont elle fera ensuite un si grand usage. Comme nous le disions en commençant

ces études, sa méthode est analytique, et non pas historique.

Si nous avons bien établi ce point, il sera assez facile de résoudre une dernière et très importante question qu'un homme de ce siècle ne pourrait passer sous silence : je veux parler de la question, si controversée aujourd'hui, de l'objectivité de la perception. Nos ancêtres, gens simples, se confiaient bonnement à leurs facultés de connaissance, parce qu'ils avaient le sentiment que la nature les a faites pour voir. Depuis, il est survenu, paraît-il, des doutes, que certains penseurs affectent de croire sérieux. Les modernes veulent qu'on leur démontre qu'il est légitime d'user de sa nature, et ils mettent à cette démonstration des conditions qui la rendent singulièrement difficile. A l'aide des principes posés par notre saint docteur, nous croyons qu'il sera possible de répondre à toutes leurs arguties.

E. Domet de Vorges.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Séance du mercredi 17 *juin* 1891

Le R. P. *Bulliot* lit la première partie d'une étude sur *la force et la masse.*

La lecture est suivie d'une courte discussion.

M. l'abbé *Ackermann*, sans vouloir anticiper sur les conclusions du P. Bulliot, qu'il croit deviner, fait des réserves sur quelques-unes de ses affirmations. Le R. P. soutient que la masse et la force sont deux principes diamétralement opposés, et cela pour deux raisons : 1° la force est activité, la masse passivité ; 2° la force a une direction déterminée, la masse est indifférente à la direction. Sans vouloir assimiler aucunement la masse à une force, M. Ackermann conteste une opposition si radicale, et surtout l'usage qu'on en veut faire. Car il croit deviner que cette opposition sera invoquée pour prouver la matière et la forme : la forme est dite active, la matière passive, et S. Thomas lui-même appelait la masse : *quantitas molis* et *quantitas materiæ*. Or, si rien n'est plus intéressant que d'essayer des traductions métaphysiques de faits physiques, rien n'est plus malaisé. Comment, en effet, interpréter métaphysiquement l'activité physique ? comment la passivité? Rien ne devient obscur comme le concept de *force*, dès que nous le sortons de la conscience pour l'appliquer ailleurs.

La science emploie le mot *force* comme symbole d'un groupe de faits. La force, pour elle, c'est la cause *inconnue* du mouvement. Quand le philosophe veut spéculer sur cette cause, il ne peut supposer aux théories de la science un sens métaphysique que celle-ci n'a jamais eu l'intention d'y mettre ; il est donc réduit à reprendre en sous-œuvre les hypothèses scientifiques, en remontant aux faits eux-mêmes qui les ont suggérées : telle l'hypothèse de forces traînant des

masses, qui a servi aux théorèmes mécaniques. Elle repose sur le fait de l'*effort* nécessaire pour mettre un corps en mouvement. Une force sera donc conçue à l'image de cet *effort* dont j'ai conscience. Or mon effort moteur doit se proportionner, en chaque cas, à un coefficient de résistance que je nomme *masse*. Dès lors, partout où une action analogue se produit, soit dans la locomotive qui traîne des wagons, soit dans le poids additionnel qui entraîne le système d'Atwood, j'imagine une cause analogue à mon *effort*, une *force*, et je mesure, en face d'elle, une résistance analogue, une *masse*.

Pure hypothèse pour le fonctionnement commode de la science. Si je m'en tiens au fait conscient, et que je nomme *activité* mon effort, puis-je appeler *passivité* pure cette résistance plus ou moins énergique que le corps m'oppose en vertu de sa *masse*, une sorte de refus de se laisser déplacer s'il est en repos, ou arrêter s'il est en mouvement ? Pourquoi n'y verrais-je pas une puissance de réaction répondant à ma puissance d'action ? ou plutôt quelque chose comme la tendance à persévérer dans l'état présent qui, chez les vivants, règle leur correspondance aux sollicitations étrangères ?

Qu'on appelle cela *passivité*, si l'on veut ; mais on avouera que ce mot aura besoin d'être défini par la chose, bien loin de servir lui-même à la caractériser. Comment, dès lors, ce mot pourra-t-il servir à identifier la masse, qui est une passivité *résistante*, avec la matière scolastique, qui est une passivité toute *docile* et obéissante ?

Peut-on défendre à la philosophie moderne de voir, dans la passivité d'un effort arrêté par une résistance, un conflit de deux activités, plutôt qu'une passivité primitive juxtaposée à une activité ?

Pour le physicien, la force est un coefficient de changement, la masse un coefficient de résistance : nous sommes encore loin de l'opposition scolastique *forme* et *matière*, et l'on pourrait chercher à celle-ci plus d'un autre équivalent physique.

Que la masse diffère de la force, on ne le nie point, d'au-

tant plus que le résultat combiné d'une masse et d'une force n'est point leur différence, mais leur quotient; cependant l'une et l'autre y concourent également.

Si l'accélération est fonction de la force, elle est au même degré fonction de la masse. Une modification infinitésimale de l'une ou de l'autre change le mouvement. Si les accélérations s'accumulent avec le temps [1], rien n'autorise à attribuer cet accroissement de préférence à la force : la masse, comme la force, a dû rester constante.

Si la masse se prête à toute direction, certaines forces — toute hypothèse à part — se montrent dépourvues d'orientation, puisqu'elles agissent dans tous les sens à la fois, témoin la force élastique des gaz.

Nos théorèmes mécaniques sur la force sont établis sur un seul type de faits, l'*impulsion*, ou la communication du mouvement *ab extra*. Là seulement on peut parler de forces opposées à des masses. Mais la nature a d'autres mystères. Que dire de cet autre fait, la gravitation ? Voilà un mouvement spontané qui n'est fonction que de la masse et de la distance, un mouvement qui naît de la masse et se proportionne à elle : nulle trace de force appliquée du dehors. Sans doute, pour maintenir le droit conventionnel de la force on greffe sur le fait des hypothèses métaphysiques ; on invoque des métaphores, « force d'attraction », ou encore « gravitation », ce qui veut dire horreur de l'intervalle, horreur du vide : aurons-nous prouvé de la sorte que la masse est pure de passivité ?

Et que dira le métaphysicien de cet autre fait si mystérieux, l'inertie, la persévérance spontanée du mouvement en ligne droite ? De ce qu'il nous est maintenant familier, ce fait n'en est pas moins déroutant pour la pensée. Le mobile change, puisqu'il se déplace ; la force cesse d'agir, à quoi tient alors cette activité continuée ? Un de ses facteurs se trouve être la masse. Puis on verra se comporter comme une force l'énergie actuelle d'un projectile lancé, uniquement faite de *masse* et de vitesse. On n'arrive donc plus à voir dans

1. $v = \frac{f}{m} t$.

les faits mécaniques, considérés en dehors de toute hypothèse, cette opposition absolue de l'actif et du passif.

D'ailleurs, la physique a d'autres mystères que le mouvement mécanique. La masse, soit absolue soit relative, vient simplement prendre rang parmi un ensemble de qualités positives qui constituent pour chaque corps ses attributs permanents, sa *caractéristique*, à côté des affinités électives, des aptitudes thermiques, électriques, magnétiques, etc.

En tant que qualités et déterminations, c'est à la *forme* scolastique, non à la *matière*, que *tous* ces caractères doivent revenir.

M. *Poujet* remarque que la masse peut être entendue soit comme une donnée de la mécanique abstraite, alors elle est un simple rapport, soit comme une donnée concrète de la physique, alors elle représente la nature des corps. Or pourquoi, pour mouvoir une masse donnée, faut-il dépenser une force, et une force proportionnée à cette masse ? Si cette dernière était pure passivité, elle n'aurait point de degrés de résistance : on peut dire que l'activité se présente dans la force comme une spontanéité, tandis que la force d'inertie impliquée dans la masse est dénuée de spontanéité : celle-ci sera une force réagissante, celle-là une force agissante.

M. *Vicaire* est entièrement, quant au fond, de l'avis du R. P. Bulliot. Pour lui, la difficulté est même de concevoir que la question puisse se poser et qu'on ait l'idée d'assimiler la masse à une force, car les fonctions de l'une et de l'autre sont essentiellement différentes.

Le P. Bulliot a rappelé qu'une masse ne peut jamais faire équilibre à une force, puisque celle-ci, quelque minime qu'elle soit, imprime toujours à la première, si énorme qu'on la suppose, un mouvement dont la vitesse finit, avec le temps, par dépasser toute grandeur assignable. Cette considération suffit, et M. *Vicaire* craint que certains des arguments présentés par le P. Bulliot ne soient plutôt de nature à affaiblir sa thèse.

Telle est cette remarque que, dans la combinaison chimique, l'affinité, c'est-à-dire la force, disparaît, tandis que la

masse reste inaltérée. On peut penser que la force est alors simplement dissimulée, comme l'est, par exemple, le poids d'un corps posé sur une table. De même l'indifférence à la direction : il est vrai que toute force en acte a une direction déterminée, mais il n'en est pas de même de la force en puissance, telle que l'attraction d'un corps qui n'est en présence d'aucun autre, ou le frottement d'un corps que rien ne sollicite à se mouvoir. Or on pourrait soutenir que la masse n'existe aussi qu'en puissance tant qu'il n'y a pas mouvement ; et lorsqu'il y a mouvement, elle agit dans une direction déterminée.

On a dit que la masse est une force passive. Mais il faut réserver ce nom pour les causes telles que le frottement, qui, incapables de produire le mouvement, sont du moins capables de l'empêcher et, par conséquent, de faire équilibre à des forces. La masse n'empêche jamais le mouvement ; elle en règle seulement la relation avec la force et le temps.

Il n'est pas très facile de définir la masse d'une manière absolue. C'est, pourrait-on dire, ce qui fait qu'un corps exige plus ou moins de force pour prendre un mouvement donné ; c'est, en quelque sorte, la *capacité dynamique* d'un corps. Mais le rapport de deux masses se définit aisément : c'est celui des forces nécessaires pour communiquer aux deux corps une même accélération. De ce que la force est nécessaire pour mettre en évidence la masse, on ne peut pas conclure que celle-ci soit une force, pas plus que la capacité calorifique n'est de la chaleur.

On ne doit pas davantage le conclure d'une définition que donnent certains traités de mécanique, dont quelques-uns très remarquables par ailleurs, à savoir que la masse est le quotient de la force par l'accélération. D'abord, si elle est le quotient d'une grandeur par autre chose que par un nombre abstrait, c'est précisément une raison pour qu'elle soit d'autre nature. Mais, de plus, cette définition n'est pas bonne. La quotient en question donne bien la mesure de la masse moyennant une quadruple convention sur les unités de masse, de force, de longueur et de temps ; il n'en est pas la définition.

M. *Vicaire* ne pense pas que la distinction radicale qu'il admet, avec le P. Bulliot, entre la masse et la force, puisse fournir un argument contre le dynamisme. Il est vrai que les dynamistes ont généralement perdu de vue la nécessité d'attribuer une masse à leurs centres de forces ; mais le système n'a rien qui répugne à ce complément. On arrive ainsi à transporter purement et simplement dans la réalité la conception du point matériel telle que les mécaniciens l'utilisent à titre de fiction théorique.

Le R. P. *Bulliot* répond sommairement et développera la réponse à la prochaine séance.

Séance du mercredi 21 *octobre* 1891.

Le R. P. *Bulliot* achève la lecture de son étude sur *la force et la masse* : l'opposition de la force et de la masse prouvent l'existence de la forme et de la matière.

La discussion continue sur le même sujet.

Le P. *Bulliot* s'explique d'abord sur les objections qui lui ont été faites à la séance précédente.

Il répond à M. Ackermam qu'il n'obéit à aucune préoccupation métaphysique. La mécanique rationnelle arrive à distinguer deux éléments irréductibles, masse et force : il en prend acte ; mais si cette constatation, faite indépendamment des théories métaphysiques, peut servir ultérieurement à les confirmer, il ne sera pas défendu au métaphysicien de le constater et de s'en réjouir.

Il invoque ensuite l'axiome que deux attributs contradictoires entraînent deux réalités distinctes. Aristote a donc eu raison d'admettre en pareil cas deux principes opposés.

Or on ne peut nier qu'entre les attributs respectifs de la masse et de la force il y ait une double contradiction : 1° la force est active, la matière est passive ; 2° la force a essentiellement une direction, la matière n'en a point. Le P. Bulliot en infère, contrairement à l'opinion de M. *Vicaire*, que le dynamisme, qui supprime dans la matière tout élément passif, est inacceptable.

Pour le cas de l'attraction, il répond à M. Ackermann que la vitesse de gravitation n'est point déterminée directement par la masse ; elle vient de la *force* d'attraction proportionnée elle-même à la masse.

Et quant à la continuation spontanée du mouvement dans un mobile lancé, il ne faut point y voir une activité nouvelle; ce n'est que la conservation dans le degré d'être. Se mouvoir était, pour l'ancienne métaphysique, acquérir quelque chose; c'est, pour la métaphysique nouvelle, posséder une énergie : le mouvement est « une énergie entraînant un déplacement local » ; poursuivre uniformément le mouvement, c'est donc *demeurer* dans son degré d'énergie ; aucune force n'est nécessaire pour cela.

Enfin, pour opposer la masse à la force, il suffirait de la raison suivante, qui est péremptoire : une force opposée à une force est capable de lui faire équilibre, mais jamais masse ne peut faire équilibre à une force ni en enlever la moindre parcelle.

M. *Vicaire* se récuse sur la question du principe métaphysique, mais le R. P. Bulliot est-il bien sûr que la force et la masse soient non seulement différentes, mais contradictoires ? L'absence de direction serait-elle bien l'*opposé* de la direction ? Est-elle même une marque distinctive de la masse ? Si la force en acte a une direction, on peut en dire autant de la masse en acte : son coefficient d'accélération n'est pas moins orienté que celui de la force en chaque cas particulier. Aussi dans la statique il n'y a point de masse ; la masse ne se manifeste qu'avec le mouvement. Et si la masse en puissance est indifférente à la direction, on peut en dire autant de la force en puissance. Ainsi la force attractive ou l'affinité d'un corps est indifférente à une orientation quelconque, jusqu'à ce que la présence d'un second corps vienne en déterminer la direction actuelle.

M. l'abbé *Ackermann* : Quand on raisonne ainsi : « La gravitation résulte d'une force, donc point de la masse ; le mouvement uniforme est une énergie, donc point une force ; donc la masse est une passivité pure et la continuation du

mouvement, n'est que la continuation d'un état et se passe de cause active », toute cette métaphysique ne semble-t-elle pas créée exprès en vue de la cause qu'elle est destinée à défendre?

Mgr d'*Hulst* : Comment la matière est-elle une passivité pure, si, réceptive vis-à-vis de la force, elle est en même temps résistance ?

Le R. P. *Bulliot* : Elle ne résiste pas à la manière des forces. Autre est la résistance passive d'une masse immobile, autre la résistance active d'un corps en mouvement.

M. *Ackermann* : L'une et l'autre résistance a le même coefficient, la masse.

M. de *Margerie* : Puisque la masse résiste comme la force, ne vaudrait-il pas mieux dire, avec le R. P. Poujet, que la spontanéité sera le caractère de la force, la non spontanéité celui de la masse, — modes différents sans doute, mais modes l'une et l'autre d'une activité.

Le R. P. *Bulliot* répond qu'il a appliqué à la masse le terme de passivité, uniquement pour marquer qu'elle diffère essentiellement de la force.

Mais en ce cas, reprend Mgr d'*Hulst*, on peut se demander si l'attribution de la masse et de la force à deux principes métaphysiques opposés se trouve encore justifiée. Des deux raisons alléguées, si la première, la passivité de la masse, se réduit à un mode différent d'activité, et si la seconde, l'absence de direction, est commune à la masse et à la force, caractérisant pour l'une et l'autre l'état virtuel, que reste-t-il pour motiver l'hypothèse d'un double principe plutôt que celle d'un double attribut ?

M. *Ackermann* demande à faire deux remarques de détail sur les conclusions du mémoire du P. Bulliot.

1° Le R. P. a dit que la matière se définit avec raison : *nec quid, nec quantum, nec quale*. Pourtant, s'il veut que nous l'identifions avec la masse, elle sera *quid* et *quale* ; car la masse est pour la science une propriété bien déterminée, et depuis Lavoisier on sait que c'est la plus fixe des propriétés ; on sait avec précision les faits physiques où elle joue un rôle et ceux où elle n'intervient pas : rien de plus net et de

mieux caractérisé. Mais surtout nous devrons l'appeler *quantum* : la masse est le coefficient mathématique d'un nombre indéfini d'actions et de réactions. « Qu'on l'appelle active ou passive, je n'y trouve aucun des caractères de la matière scolastique ».

2° M. *Ackermann* admet bien volontiers que la résistance que nous attribuons à l'*inertie* est tout autre que la résistance que nous attribuons à des forces. Mais l'inertie ne se manifeste pas seulement dans les corps, elle est aussi dans les idées. Que dirait le P. Bulliot si on lui faisait observer que dans la pensée même il y a quelque chose d'analogue à la masse? Pour changer le cours de nos idées ou la direction de nos inclinations, il faut vaincre une résistance : là aussi l'état présent tend à se conserver et oppose sa réaction à l'action extérieure. L'habitude est une forme de cette inertie interne. Dans un pur esprit rien ne fait penser que cette loi de se conserver dans l'être ne se retrouve encore. Le P. Bulliot devra donc attribuer une matière aux esprits.

R. P. *Bulliot* : Cette inertie de nos pensées est due à la matière du corps, il n'y a rien de pareil dans un pur esprit.

M. *Ackermann* : La tendance à se conserver n'est pas une imperfection. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons parler de l'esprit que d'après notre expérience personnelle, et non *a priori* ; bien plus, nous ne faisons la métaphysique des corps eux-mêmes qu'à l'aide d'emprunts faits aux données de la science, *Force*, *résistance*, *activité*, *inertie*, sont des idées psychologiques ; elles sont claires dans l'âme, obscures dans les corps.

Mgr. d'*Hulst* : Il serait difficile, en effet, de dire aujourd'hui que l'idée de cause nous vient des corps, et non de l'expérience intime de notre activité.

Le R. P. *Bulliot* : L'âme connaît l'inertie et les attributs des corps en vertu de leur opposition à ses propres attributs.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

SÉANCE ANNUELLE

ET

RAPPORT SUR LES TRAVAUX DE LA SOCIÉTÉ

pendant l'année 1890-1891

La Société de Saint Thomas d'Aquin a tenu sa septième séance annuelle, le mercredi 25 novembre 1891, dans la grande salle de l'Institut catholique, sous la présidence de M. Henri Joly, doyen honoraire de faculté, ancien professeur suppléant à la Sorbonne et au Collège de France.

Allocution de Mgr d'Hulst, *président de la Société de Saint Thomas d'Aquin.*

Monsieur,

Je me félicite d'avoir en ce moment à servir d'interprète à la Société de Saint Thomas d'Aquin pour vous remercier d'avoir bien voulu accepter la présidence de sa séance annuelle.

Nous sommes une société de philosophes chrétiens. Vos travaux vous classent depuis longtemps parmi les maîtres de la philosophie, et pour attester vos convictions de chrétien vous pouvez invoquer le plus indéniable des témoignages : vous avez souffert pour elles.

Quand l'illustre champion du spiritualisme français interrompit son brillant enseignement à la Sorbonne, c'est à vous qu'il remit la tâche difficile de le continuer devant le premier auditoire de France. Plus tard le droit naturel, si oublié de la génération présente, trouvait en vous au Collège de France un interprète savant et sûr. Depuis, c'est la criminalité, avec les redoutables problèmes psychologiques et moraux qu'elle soulève, qui a défrayé vos patientes études. Vous avez fait pénétrer l'es-

prit du philosophe et du moraliste jusque dans ces arides recherches de statistique, qui ailleurs se présentent comme des corps sans âmes. De hautes récompenses académiques ont couronné vos travaux.

Aujourd'hui, vous venez encourager les nôtres. Vous connaissez notre formule : *nova et vetera* ; l'accord de la tradition et de la découverte ; l'effort de la pensée personnelle soutenue par le passé, enrichie du tribut du présent et ouverte vers l'avenir. S. Thomas d'Aquin, notre glorieux patron, n'aurait pas renié ce programme ; vos leçons et vos exemples nous aideront a le remplir.

Rapport

Sur les travaux de la Société de Saint Thomas d'Aquin pendant l'année 1890-91, *lu par* M. Ermoni, *prêtre de la Mission*, *membre de la Société*.

Messieurs,

La tâche d'un rapporteur est toujours difficile, souvent ingrate ; elle ne l'est jamais plus que quand il s'agit de faire revivre en quelques pages les discussions orales qui ont rempli, pendant une année entière, les séances d'une société scientifique où chacun apporte sa pensée propre, où se croisent les opinions les plus diverses.

L'un des derniers venus dans la Société de St Thomas d'Aquin, je sens plus que tout autre le poids de la tâche qui m'a été imposée. Je compte sur votre indulgente bienveillance pour m'aider à le porter.

Durant l'année qui vient de s'écouler, la Société de St Thomas d'Aquin a abordé trois ordres de questions : *questions de métaphysique générale*, *questions de morale*, *et questions de psychologie*.

I

A propos de la traduction des œuvres de Schopenhauer, faite par M. Burdeau, M. l'abbé Hébert nous a fait un brillant exposé de la synthèse métaphysique du philosophe de Francfort.

Il y a, Messieurs, dans la vaste et fragile construction du philosophe allemand deux points saillants : tout d'abord substitution,

comme explication ultime de l'ensemble des phénomènes, d'une volonté immanente, inconsciente, aveugle et fatale qui se balance dans une évolution incessante et mystérieuse, au Dieu transcendant, souverainement conscient, intelligent et libre ; vous voyez dans cette bizarre conception le premier germe de l'*évolutionisme* moderne, système destiné à rendre la création inutile et qui vient de recevoir la dénomination plus vaste et plus rigoureuse de *monisme*. Comment l'inconscient pourrait-il être la cause de tous les phénomènes cosmiques ? Schopenhauer ne l'a jamais expliqué, et c'est en vain qu'il aurait essayé d'éclaircir ce point ; il a bien entassé arguments sur arguments, hypothèses sur hypothèses, assertions sur assertions, mais tout cet amas de raisonnements ne constitue qu'un fragile échaffaudage, qui s'écroule au premier effort. M. l'abbé Hébert a montré, avec beaucoup de clarté, toutes les méprises dont s'est rendu coupable le philosophe d'outre-Rhin, et toutes les équivoques dans lesquelles il n'a pas craint de délayer sa pensée, pour donner à son système une apparence scientifique.

Du reste, Messieurs, la tentative de Schopenhauer ne pouvait aboutir qu'à des résultats stériles, parce qu'elle reposait sur un fondement complètement faux ; le philosophe de Francfort part, en effet, d'un idéalisme assez accentué : rien n'existe en dehors de nous ; rien ne vit, rien ne se meut ; ce que les philosophes ont convenu d'appeler *monde*, n'est qu'une représentation de notre esprit.

Idéaliste, Schopenhauer ne va pas jusqu'aux dernières conséquences du système ; je doute fort qu'il eût consenti à suivre Berkeley dans ses conclusions outrées, et à admettre le fameux axiome : *Esse est percipi*. Non, après s'être enfermé dans la mystérieuse forteresse de la volonté, le philosophe allemand, essayera, par de vastes rayonnements, d'en faire dériver toute la série des phénomènes cosmiques. Par la volonté nous prenons connaissance de notre corps ; par la volonté aussi, nous appuyant sur un argument d'*identité*, nous arrivons à la connaissance de tous les objets de la nature. Partout il y a de la volonté : un reflet plus ou moins parfait, plus ou moins intense, soit : différence de degré ; mais il n'en est pas moins vrai que la volonté

a diverses formes d'*objectivation* ; elle est le *substratum* occulte et impénétrable qui fait le fond de toutes choses.

Voilà, Messieurs, ce singulier système que les compatriotes de Schopenhauer ont justement décoré du titre de *panthélisme*. Si l'on en examine l'enchaînement historique, il sera facile de constater que cette première conception de Schopenhauer n'est, somme toute, qu'un écho ou plutôt une résurrection d'une vieille erreur qui fit son apparition dans les premiers âges du christianisme. Les manichéens soutenaient, eux aussi, que tout vit, que tout a une âme dans la nature : théorie qui porte le nom de *panpsychisme*. Vous connaissez les conclusions morales que les disciples de Manès déduisaient de cette bizarre métaphysique : ce n'était rien moins que la défense faite à l'homme de se servir des choses qui l'entourent et que le Créateur a destinées à son usage.

Mais, Messieurs, la partie la plus importante de la philosophie de Schopenhauer, que M. l'abbé Hébert a mise en lumière dans sa savante dissertation, est celle qui a trait aux conditions des choses ici-bas, et à la destinée de l'homme après cette vie ; nous entrons ici sur le terrain de l'éthique. Schopenhauer est, dans les temps modernes, le grand patriarche de ce sombre système qu'on appelle le *pessimisme*. Quelle singulière coïncidence ! le pays qui avait vu naître *l'optimisme*, devait enfanter aussi le *pessimisme*. Vous n'ignorez pas les grandes lignes du *pessimisme*, qu'on pourrait appeler plus simplement le *malisme*. Tout est mal dans la nature ; les êtres sont imparfaits en eux-mêmes ; la lutte et le désordre existent partout.

C'est un grave problème que celui de l'existence du mal sur la terre. On peut dire qu'il est aussi ancien que le monde ; il a toujours torturé l'esprit des métaphysiciens, sans pourtant avoir reçu une solution satisfaisante par les seules lumières de la raison ; il apparaît à toutes les époques, et semble avoir pour mission de côtoyer constamment, à travers les âges, l'évolution de la pensée philosophique. Schopenhauer regarde en face, lui aussi, ce redoutable problème ; mais il le résout d'une manière désespérante, et s'incline devant le règne du mal, qu'il proclame le maître et le dominateur du monde. Pour le philosophe de Francfort, le mal n'est pas un élément étranger à la constitution naturelle du monde, qui s'est introduit d'une manière subreptice,

par suite d'une défaillance de la volonté libre de l'homme ; non, le mal est quelque chose de nécessaire, d'essentiel à l'univers ; il constitue le fond intime des choses. Aussi, qu'on le veuille ou non, le pessimisme est le dogme fondamental de la philosophie ; l'existence du mal est un fait primordial et nécessaire ; tout fléchit sous son empire absolu.

N'est-ce pas là, Messieurs, le réveil de ce pessimisme sombre et inflexible qui fait, en grande partie, le fonds des conceptions brahmaniques, et qui a été le partage presque exclusif des populations indiennes ? Certes, il était bien difficile, après la salutaire direction imprimée à l'esprit humain par le christianisme, à la suite de l'immense traînée de lumière projetée sur tous les grands problèmes philosophiques par la doctrine de l'Evangile, il était, dis-je, bien difficile de prévoir ce recul vers des croyances que la civilisation a définitivement condamnées et flétries, et qu'il est désormais impossible d'accréditer devant le tribunal de la raison et du bon sens. Et cependant, par une étrange fatalité, — c'est peut-être l'aveugle loi de l'évolution logique, tant prônée par Hegel, — le pessimisme, à notre époque, a été poussé à des conséquences dont rougiraient, j'imagine, les sectateurs mêmes de Bouddha. N'a-t-il pas trouvé sa dernière formule dans ce cri farouche et mélancolique que poussait naguère le grand poëte du système, quand il disait : « Le plus grand malheur, pour l'homme, c'est de naître[1]. »

Mais, si tout est mal sur cette terre, n'est-ce pas le devoir de chacun de chercher à se soustraire à la dure et intraitable loi de la souffrance ? Que dis-je, le devoir ! C'est une nécessité de notre nature, car tous les êtres fuient instinctivement le mal et cherchent le bien. Schopenhauer a prévu la conséquence, et l'a froidement admise. Il nous fait un devoir de nous soustraire à l'empire du mal ; et comme la volonté est l'unique force de la nature, il nous engage à détruire, à annihiler la volonté qui nous torture, à nous plonger dans l'inertie, dans l'inactivité complète, à nous y absorber sans arrière-pensée ; alors, et alors seulement, nous trouverons le bonheur. C'est le *Nirvana* indien qui couronne l'édifice.

Cette importante dissertation n'a donné et ne pouvait donner

1. Léopardi.

lieu à aucune discussion au sein de notre Société ; elle était un échantillon distingué de ces comptes-rendus critiques que nous avons décidé récemment de demander périodiquement à quelques-uns de nos confrères, pour faire profiter la réunion tout entière des lectures de ses membres.

Une seule objection pouvait se présenter à l'esprit, et de fait, c'est le seul reproche que nous adressent les modernes détracteurs des idées chrétiennes et les panégyristes des doctrines brahmaniques ; vous condamnez, disent-ils, l'anéantissement de la volonté recommandé par les partisans du pessimisme ; mais est-ce que le christianisme n'enseigne pas la même chose ? Qu'est-ce donc que l'*ascèse* chrétienne ? qu'est-ce que le *mysticisme monastique* ? que faites-vous donc de l'*extase* ?

M. l'abbé Merklen, dans une courte, mais judicieuse observation, s'est chargé de réduire à néant ce reproche paradoxal, et de mettre en lumière la différence qui existe entre le renoncement à soi-même que prêche le christianisme, et la poursuite passionnée du non-être qui est le fond de la morale pessimiste. « Le chrétien ne tue pas en lui le vouloir-vivre ; bien au contraire, pour lui la vie est bonne. A toutes les voix qui lui disent : je te conduis à la mort, il répond, fort de la parole du maître en lequel il a placé son humble et ferme espoir : je veux la vie, la vie stable et sans fin, la vie éternelle, laquelle n'est pas seulement à venir, mais existe dès maintenant dans toutes les âmes unies à Jésus-Christ. » Commencée dans la présente économie par la substitution de la volonté divine à la mienne, *et non par l'anéantissement de toute volonté*, elle s'épanouira pleinement dans l'économie future : « Le royaume de Dieu n'est pas la région des morts, mais celle des vivants. »

II

Vous venez de voir qu'il n'y a plus de place pour la liberté dans le système de l'*inconscience* ; il faut aller jusqu'au bout, — comme le font, du reste, les évolutionistes déterministes de notre époque, — et soutenir que cette force mystérieuse, inconsciente, qu'on l'appelle volonté ou qu'on la décore d'un autre nom, passe nécessairement par le cycle entier des évolu-

tions cosmiques, et qu'en partant du dernier degré de l'échelle hiérarchique des êtres, elle finit par s'élever jusqu'au sommet, c'est-à-dire, jusqu'à la vie intellectuelle de l'homme. Cela nous ramène tout naturellement au problème de la liberté humaine.

Vous vous rappelez, Messieurs, que l'année dernière, en finissant, nous avait laissés engagés dans le labyrinthe du libre arbitre. C'est là un des principaux champs de bataille des polémiques contemporaines : c'est principalement contre l'existence du libre arbitre que tous les adversaires des doctrines spiritualistes ont dirigé leurs attaques, combinées d'une manière habile et savante : qu'ils s'appellent matérialistes, évolutionistes, ou même déterministes empreints d'une certaine teinte de spiritualisme, ils sont tous guidés par la même préoccupation ; il faut absolument que l'univers, entre leurs mains, devienne l'expression d'une formule mathématique, et que le libre arbitre disparaisse de la série des causes ; il faut enfin que l'homme ne soit que le dernier anneau de cette chaîne immense qui relie, à les entendre, comme dans un vaste réseau, tous les êtres de la nature.

La question du libre arbitre avait été suffisamment agitée dans les séances de l'année dernière, il ne m'appartient pas de la reproduire ici ; si je la touche pourtant, ce n'est que d'une manière incidente. En effet, comme les doutes n'avaient pas tous été dissipés dans les discussions de l'année passée, on est revenu, au commencement de cette année, sur le même problème, mais on s'est contenté de l'effleurer par des considérations sommaires, jugeant sans doute qu'il n'y avait plus lieu de se livrer à une étude approfondie.

Le problème du libre arbitre est d'une complication presque inextricable. Que de difficultés, que de mystères dans ce fait, pourtant si simple, d'intuition psychologique ! Je comparais, tout à l'heure, le libre arbitre à un labyrinthe ; or on y trouve plusieurs aboutissants qui permettent à l'armée des déterministes de diriger leurs coups contre cette citadelle de la psychologie et de la morale ; aboutissants physiques, aboutissants psychologiques, aboutissants métaphysiques, tout a été habilement exploité ; on n'a rien négligé pour emporter la position.

Toutes les attaques contre la liberté, affirmée par le témoi-

gnage inéluctable de la conscience, roulent sur une pure équivoque ; on commence par considérer la volonté comme toutes les autres causes de la nature, puis on cherche à formuler les lois de son mouvement et de son activité : c'est-à-dire, on commence par nier la liberté, pour conclure triomphalement : « Vous voyez, qu'elle n'existe pas ! » — Ne sentant nullement le besoin de recommencer un examen bien souvent épuisé, je me contenterai de rappeler que le vrai mot, touchant cette longue discussion engagée contre le libre arbitre par tous les adeptes de l'école déterministe, a été dit par notre éminent président dans une autre enceinte : « On apporte à l'hôpital un homme privé des sens. Est-il en léthargie ? Est-il mort ? Un médecin imprudent tranche la question en faisant l'autopsie. Vous voyez, s'écrie-t-il, cet homme est sans vie. — Oui, depuis que vous l'avez tué. Psychologues déterministes, c'est là votre histoire. On vous a présenté une volonté vivante et libre : vous l'avez couchée sur la table glacée ; vous avez promené dans ses organes vitaux le scalpel de l'analyse, et maintenant vous dites : je n'ai pas trouvé la liberté dans ce vouloir. Dites donc plutôt que vous l'en avez chassée[1] ».

A propos de la liberté humaine, question grosse de nuages et d'obscurités, M. l'abbé de Broglie, dans la séance du 21 janvier, nous a livré une petite escarmouche : c'est un genre de guerre qui convient à la vivacité et à l'indépendance de son esprit, ouvert sur toutes les difficultés et peu enclin à accepter dans son entier la discipline d'une école philosophique.

Nous avions écarté avec soin, jusque-là, ce côté de la question du libre arbitre qui regarde le prescience et le concours divin, pour ne pas retomber dans les discussions théologiques qui mettent aux prises Bannez et Molina. M. de Broglie a fait une incursion sur ce terrain, en signalant un aspect particulier du problème de la liberté.

Les actes libres, a-t-il dit, se développent dans le temps. Si l'on admettait, avec Kant, que le temps n'est qu'une forme subjective de la pensée, on comprendrait fort bien que Dieu pût les prévoir d'une façon *intemporelle*. Mais si le temps est quel-

1. Mgr d'Hulst, *Conf. de Notre-Dame*, 3e conf.

que chose de réel, d'objectif, qui affecte les événements eux-mêmes, pour bien les connaître il faut voir les uns comme présents, les autres comme passés, les autres comme futurs, sous peine de ne les pas voir tels qu'ils sont. Et alors, comment soutenir que tout dans la connaissance divine échappe à la succession ?

En résumé : ou le temps n'est rien en dehors de l'esprit qui le conçoit, et alors la connaissance de Dieu peut être tout entière *intemporelle* ; ou le temps a une réalité propre, et alors quelque chose de *temporel* entre dans la connaissance divine.

Notre président s'est chargé de calmer les scrupules de M. l'abbé de Broglie et de dissiper ses doutes, en rappelant, d'une manière aussi succincte que lumineuse, le magistral enseignement de S. Thomas, qui s'était déjà posé cette même difficulté. La connaissance de Dieu ne reçoit rien du dehors. Elle est active et pose son acte hors d'elle-même, sans qu'aucune passivité en elle ne donne prise au changement. Elle voit, immobile, le mouvement ; présente, la succession des choses ; elle assiste au passé, au présent, au futur, les voyant tels qu'ils sont sans changer elle-même de manière d'être.

La difficulté soulevée par M. de Broglie ne touche pas seulement à la connaissance divine, mais aussi à toute l'activité de Dieu en dehors de son essence. Comment Dieu a-t-il pu poser l'acte créateur sans porter atteinte à son immutabilité ? C'est là, Messieurs, un de ces graves problèmes de philosophie chrétienne qui ont mis à une terrible épreuve l'esprit de la plupart des grands penseurs du christianisme, et pour la solution desquels théologiens et philosophes ont déployé toutes les ressources de leur talent et la puissance de leur analyse. Cependant il est impossible à tout philosophe sérieux de ne pas tenir ces *deux bouts de la chaîne*, pour employer le langage de Bossuet : « Dieu a créé ; — en créant il n'a pas changé. » — S'emparant de cette admirable comparaison, Mgr d'Hulst l'a transportée dans la question présente. De même, a-t-il dit, que la causalité divine peut, *sans rider la surface de son immutabilité*, produire les créatures, ainsi la connaissance divine peut, sans subir les vicissitudes du temps, sans connaître le passé, le présent et le futur comme successifs, atteindre immédiatement tous les événements cosmiques, et notamment les actes libres de la volonté

humaine, qui *s'échelonnent* ou, comme on dit aujourd'hui, *se situent* sur la série des temps.

Le grand obstacle que rencontre notre esprit, quand il entreprend d'étudier quelque question qui se rapporte à Dieu, réside dans sa nature même, et a été signalé par la scolastique avec la plus grande précision. L'esprit humain, dans cette vie, emprisonné qu'il est dans un corps, ne peut rien comprendre sans le concours d'images sensibles ; il ne lui est possible de pénétrer, même dans le monde des idées, dans la sphère des pures abstractions, qu'appuyé sur les fantômes de l'imagination. C'est dire que, pour comprendre Dieu, objet essentiellement intelligible, il a besoin de le *métamorphoser*, de le *sensibiliser*, et, par suite, de faire de l'*anthropomorphisme*. De là, Messieurs, cette grande et insurmontable difficulté de comprendre autrement Dieu qu'à la façon des choses sensibles, de l'isoler de ce réseau d'imperfections qui enveloppent les choses créées, en un mot, de le saisir sans lui donner une forme concrète dans le temps et l'espace.

Le génie de l'auteur des « *Noms divins* », le vrai fondateur de la théodicée chrétienne, avait bien senti cette faiblesse de l'esprit humain et l'impuissance où il se trouve de supporter l'éclat de la lumière incréée, soleil des intelligences ; c'est pourquoi il affirmait — et il a constamment employé cette méthode — il affirmait qu'on ne peut connaître Dieu que *par voie d'éminence*, et que, conséquemment, tous les noms dont se sert le langage humain pour désigner Dieu, doivent se mettre au superlatif ; faisons de même, et, pour ce qui regarde la difficulté présente, disons que Dieu est *supra-temporel* et *supra-spatial*, comme il est *supra-sage* et *supra-bon*.

III

La question du libre arbitre est liée étroitement à l'existence même de la morale. Les modernes penseurs qui ont essayé de donner un autre fondement au devoir, de concilier la morale avec le déterminisme, de tirer la vertu de l'*épuration des instincts*, ont misérablement échoué dans cette tentative.

Il était naturel que nos discussions sur la liberté nous rame-

nassent encore à ce problème du fondement de l'obligation morale, qui avait fourni, pour une grande part, la matière des discussions de l'année précédente. Le remarquable rapport de M. l'abbé de Broglie, atteste l'examen approfondi auquel ce problème avait donné lieu.

Mais restait-il encore des doutes dans certains esprits ? ou bien, dans le feu de la discussion, des malentendus s'étaient-ils glissés qu'il était nécessaire de faire disparaître ? ou encore était-ce, de la part de certains membres de notre Société, besoin de livrer un nouvel assaut à telle ou telle théorie ? Il serait difficile de déterminer le mobile, qui a influé sur nos délibérations. Toujours est-il qu'au commencement de cette année, on est revenu sur la question ; et on a rouvert une discussion que l'on croyait close.

Le devoir de votre rapporteur est donc de vous en rendre compte. Si le reproche de répétition monotone lui était adressé, il aurait le droit de le décliner, car il lui appartient non de diriger les débats, mais d'en fixer le souvenir.

Au sein de notre Société, la discussion ne pouvait pas porter sur le fondement principal de la moralité, qui est Dieu lui-même ; on s'est appliqué à déterminer, d'une façon plus précise, quelle est, entre les perfections divines, celle d'où découle plus directement la moralité.

Dieu est la source de toute obligation morale, comme dans l'ordre spéculatif il est la source de toute vérité, et dans l'ordre esthétique, la source de tout ordre et de toute beauté : voilà un point tout à fait hors de conteste. Mais en Dieu nous distinguons, par une abstraction de notre raison, l'intelligence et la volonté ; il s'agit, par conséquent, de savoir quelle est la part de chacune de ces deux facultés dans la constitution de la moralité. A laquelle des deux faut-il accorder la primauté ? L'intelligence toute seule, par la simple intuition de l'ordre ontologique et de l'enchaînement essentiel des choses, suffit-elle à poser le fondement de l'obligation morale ? ou bien est-il nécessaire d'en appeler à la volonté qui ordonne et commande ? Pourrions-nous, sans tenir aucun compte de la volonté du souverain législateur, parvenir à assigner tous les éléments de la morale ? Telle est la question que nous avons agitée dans nos séances.

Comme toujours, les deux hypothèses ont eu leurs défenseurs : d'un côté et de l'autre on a fait preuve d'entrain, de profondeur dans les raisonnements, et de subtilité dans les aperçus.

Avant de vous rendre compte de cette intéressante joûte philosophique, je crois qu'il est expédient d'écarter les opinions qui semblent donner le plus de prise à la critique, et reposer sur de fâcheuses confusions.

Dans une remarquable étude sur « *la Morale d'Aristote et de S. Thomas* », dont la lecture n'a pas été achevée, et qui n'a pas encore paru dans les *Annales*, M. l'abbé Merklen, suivi, si mes souvenirs sont fidèles, par certains de ses confrères, articulait un reproche contre la morale *péripatético-scolastique* ; il l'accusait d'identifier le bien avec le bonheur, et, par suite, l'obligation morale de faire le bien avec le désir naturel d'être heureux ; de là il évoquait le spectre de l'*eudémonisme*. C'était rabaisser la morale, et arracher de son front l'auréole de désintéressement que lui a donnée l'Evangile. On ne reconnaîtrait plus, dans cette bizarre conception, la morale pure, la morale du devoir pour le devoir, que le christianisme a introduite dans le monde, et que le fondateur du *criticisme* moderne a reprise à son compte, dégagée, par de sublimes considérations, de tous les motifs d'intérêt personnel, et fait asseoir triomphante et radieuse sur le trône de l'*impératif catégorique*.

L'accusation était assez grave : était-elle fondée ? Je ne le pense pas. Je crois, Messieurs, que S. Thomas n'a jamais identifié le bien moral avec le bonheur. Ce qui le prouve, c'est qu'il en donne des notions différentes ; s'il les eût totalement identifiés, il les eût certainement définis indifféremment l'un par l'autre ; or, il ne l'a jamais fait. Autre, d'après l'Ange de l'Ecole, est la notion du *bien*, autre la notion du *bonheur*. Voici quelle est, d'après la théorie thomiste, la relation qui existe entre le bien moral et le bonheur. S. Thomas définit le bien moral : *Ce qui est conforme à la règle éternelle des mœurs résidant dans la raison divine*. Mais cette action, qui est conforme à la règle éternelle, à la propriété de rendre heureuse la volonté de l'homme, et elle seule peut nous procurer le bonheur. Pour-

1. V. *Annales* de décembre 1890.

quoi ? Le bonheur est ce qui nous perfectionne : l'idée de perfection est inséparable de l'idée de bonheur ; il n'y a que ce qui nous perfectionne de quelque manière, qui soit capable de nous rendre heureux ; or, le bien seul peut perfectionner l'homme; le mal est incapable de le perfectionner. Voilà pourquoi le bien peut nous rendre heureux, et non le mal.

Vous voyez donc que, dans la théorie scolastique, il n'y a pas identification absolue entre le *bien* et le *bonheur* : non, le *bonheur* n'est que le résultat, l'effet du *bien* sur la volonté humaine. En d'autres termes : d'où peut provenir le bonheur de l'homme ? S. Thomas répond : le bonheur de l'homme ne peut provenir que de l'obtention du bien moral. Pourquoi cela ? Parce que tout bonheur est une perfection, et que le bien seul peut perfectionner la créature intelligente.

Une autre confusion, à mon avis, s'est élevée au pôle opposé. Les défenseurs ardents de la scolastique, le R. P. Bulliot et M. l'abbé Farges entre autres, ont trop insisté sur l'idée de *fin*. A les entendre, les scolastiques tiraient la force de l'obligation morale de la nécessité de la fin à laquelle nous tendons. La preuve qu'il en est ainsi, nous disaient-ils, c'est que les auteurs scolastiques, philosophes ou théologiens, commencent le traité *Des actes humains*, par la traditionnelle dissertation intitulée : *De fine ultimo* : signe manifeste qu'il faut chercher l'origine de l'obligation dans la fin dernière.

J'ai cru me convaincre, pour ma part, qu'on outrepasse, par cette interprétation, la pensée des scolastiques. Les auteurs scolastiques ouvrent leur traité *Des actes humains*, par le chapitre *De fine ultimo* c'est vrai : mais voici, si je ne m'abuse, quelle est leur méthode. Ils commencent par déterminer la fin dernière de l'homme, afin de pouvoir fixer la nature de ses actes : la fin est un critérium, une règle qui nous permet de déduire la nature et le mode de nos actes. Tu tends à telle fin ; donc, si tu veux y parvenir, tu dois agir ainsi ; tu dois donner à tes actes libres tel caractère, telle couleur, telles propriétés. — Mais la question reste tout entière : pourquoi suis-je obligé de tendre à telle fin ? Bref, dans le procédé des scolastiques, la fin n'est pas envisagée comme le principe générateur de l'obligation mo-

rale; elle est uniquement considérée comme la règle qui nous trace la manière dont nous devons agir.

Après avoir écarté ces divers points, qui me paraissent rouler sur une pure équivoque, je reviens plus directement à la question du fondement de l'obligation morale. Vous vous rappelez qu'il s'agissait de savoir quel est le rôle de l'intelligence et de la volonté dans la constitution de l'obligation : pour exposer plus clairement l'état de la controverse, et pour vous dire comment je comprends, pour ma part, la nature du problème à résoudre, vous me permettrez d'emprunter aux théologiens une distinction très utile et très lumineuse.

Dans le traité *de Deo*, les théologiens distinguent en Dieu une double science, la science de *simple intelligence* et la science de *vision*. Par la science de *simple intelligence*, Dieu, de toute éternité, dans la simplicité d'un acte d'intuition, embrasse totalement le monde des possibles, et connaît toutes les essences, et cela sans que sa volonté intervienne en quoi que ce soit: cette science précède donc tout acte de la volonté divine. Au contraire, la science de *vision* est celle qui suit les décrets de la volonté divine, et c'est par cette science que Dieu approuve ou désapprouve, admet ou rejette. Ainsi, Dieu de toute éternité par la science de *simple intelligence* connaissait l'essence de l'homme; sa volonté est venue qui a dit: « je veux actualiser ce possible »: la création de l'homme a lieu; la science de *vision* commence.

Ceci posé, voici dès lors comment on pourrait présenter l'état de la question.

A ce moment de raison où Dieu n'est censé avoir que la science de *simple intelligence*, et ne percevoir que les possibles, et, conséquemment, avant que sa volonté ait rien statué relativement à ces objets simplement possibles, l'obligation morale est-elle fondée? Ou bien est-il nécessaire de faire intervenir un acte de volonté, par lequel Dieu approuverait, ordonnerait, commanderait, intimerait en un mot l'observance de telles relations essentielles entre les choses? Pour simplifier encore l'état de la question, la moralité est-elle un objet de la science de *simple intelligence*, ou de la science de *vision*?

Là-dessus vigoureuse discussion au sein de notre Société : les

deux partis se sont nettement dessinés et ont pris, sans tarder, une franche position. D'un côté, le R. P. Bulliot, MM. Vallet et Farges défendent l'opinion thomiste, ou du moins ce qu'ils croyaient être la pensée de l'Ange de l'Ecole. D'après cette opinion, le fondement de l'obligation morale est indépendant de la volonté du souverain législateur ; il a une assise plus haute, et en même temps plus profonde ; il repose sur le granit même de la plus pure métaphysique ; l'obligation de la loi naturelle découle de l'essence des choses. Tout être a une fin, a été ordonné à cette fin par la sagesse du Créateur ; donc il est strictement obligé de chercher, de poursuivre sa fin, ou, si vous voulez, de tendre à sa fin. Qu'est-ce donc que l'obligation morale? Ce n'est autre chose que la relation nécessaire qui existe entre l'être et sa fin. Cette relation résulte de l'essence même des choses ; elle fait partie du plan ontologique des êtres ; elle est par conséquent antérieure à tout acte de la volonté, indépendante de la volonté ; c'est la pure raison qui saisit cette relation, et perçoit la connexion intime et indissoluble reliant l'être à sa fin. Voilà où est placé le sanctuaire sacré de l'obligation morale.

D'autres membres, Mgr d'Hulst, MM. de Broglie, Piat, Merklen, Hébert, M. de Vorges ont vaillamment arboré le drapeau contraire ; ils ont exposé et soutenu la doctrine de Suarez. Suivant cette doctrine, il est impossible de concevoir l'obligation morale sans la volonté d'un supérieur qui ordonne et commande ; l'obligation n'est que l'expression de la volonté divine ; l'homme a des obligations parce que Dieu les lui impose ; par conséquent il faut chercher le fondement de l'obligation morale dans la volonté même de Dieu.

On a répondu au principal argument de l'école opposée : la relation d'un être à sa fin peut suffire pour constituer l'ordre *esthétique*, voire même, pour établir l'ordre *rationnel* ; on ne voit guère comment elle pourrait suffire à fonder l'ordre *moral*. En résumé, de ce que je suis ordonné à une fin, je puis légitimement conclure : il est *beau* que je tende à ma fin ; *il est dans l'ordre* que je tende à ma fin ; *il est raisonnable* que je tende à ma fin. Mais il est difficile d'inférer : *je suis obligé* de tendre à ma fin, de sorte que, si je ne le fais pas, je suis coupable. On a beau analyser l'*idée* de *fin*, aussi bien que l'*idée* de *relation*

de l'être à sa fin, on ne réussit pas à y découvrir la raison suffisante de l'obligation morale.

Pour moi, s'il est permis à votre serviteur d'avoir et de formuler une opinion, je n'hésite nullement à me rallier à cette dernière conclusion ; je vais vous faire connaître, en quelques mots, les raisons qui me portent à embrasser l'opinion suarézienne.

On nous dit d'abord que la doctrine opposée est la doctrine même de S. Thomas. Je me permets d'en douter ; je crois qu'il est assez difficile de savoir au juste quelle est la pensée du maître à ce sujet.

Vous connaissez cet axiome admis par tous les moralistes : *Dieu n'a que des droits, il n'a pas de devoirs* : c'est-à-dire que Dieu n'est soumis à aucune obligation. Or l'ordre essentiel des choses est aussi nécessaire pour Dieu que pour l'homme. Pourquoi donc Dieu n'est-il astreint à aucune obligation ? Précisément parce qu'il n'y a, au-dessus de lui, aucun législateur qui puisse lui imposer des lois.

De plus, Messieurs, l'obligation morale n'est-elle pas une vraie loi ? Comment en douter ? Elle est, en définitive, la loi éternelle intimée à l'homme : or, pourriez-vous concevoir une loi sans une volonté législatrice ? L'idée de loi suppose l'idée d'un supérieur qui commande et ordonne : ce sont deux termes corrélatifs, qu'il est, par conséquent, absolument impossible de désunir.

Enfin, il est très difficile, même en employant l'analyse la plus fine et la plus puissante, de faire sortir immédiatement l'ordre moral, ordre *pratique* et *concret*, de l'ordre essentiel des choses, ordre purement *spéculatif* et *abstrait*. Comment faire dériver la science des mœurs de cette métaphysique sèche, aride, ardue, sans jeter un pont entre les deux provinces, sans placer un chaînon intermédiaire destiné à relier deux sphères si distinctes et à sauvegarder la loi de continuité ? Pour moi, un pareil *processus* serait une vraie déviation *per saltum*, un *hiatus* béant, qui ne saurait satisfaire aux exigences logiques de l'esprit humain.

Dans une discussion, portant sur une controverse d'aussi haute importance, nous attendions tous l'intervention de M. Gardair. Avec cet esprit de pénétration qui le distingue, il a donné, se-

lon moi, en quelques mots, la vraie solution du problème, et même l'exacte interprétation de la pensée thomiste.

Nous demandons le commandement de la volonté pour fonder l'obligation morale ; mais il ne faudrait pas que certains tenants de l'idée suarézienne exagérassent l'importance du rôle de la volonté, jusqu'à ressusciter le vieux paradoxe de Descartes faisant de la morale une affaire de caprice, de bon plaisir, et je dirai presque, de goût ; on pourrait en effet nous objecter : si c'est la volonté qui constitue la morale, Dieu aurait donc pu instituer la morale ou non, établir telle morale plutôt que telle autre, suivant son libre choix ! Non, Messieurs « nous demandons la volonté », vous dirai-je, en approuvant pleinement M. Gardair, « mais cette volonté est nécessaire. Dieu par son intelligence perçoit l'ordre essentiel des choses : il n'a pas le pouvoir, sous peine de mettre dans son essence une radicale contradiction, il n'a pas le pouvoir de vouloir ou non cet ordre ; il est tenu de le vouloir, de l'approuver, de le commander et de le sanctionner ».

Ainsi, Messieurs, nécessité de la volonté, mais d'une volonté nécessaire, ordonnant ou défendant les relations perçues par l'intelligence, c'est à cela que se réduit en dernière analyse, si je ne me fais pas illusion, le concept de l'obligation morale.

Je viens de dire que M. Gardair, à mon avis, avait donné la vraie solution : il est bon de rappeler ici, dût sa modestie en souffrir, qu'il se dépense sur un autre champ de bataille bien différent, pour la vulgarisation des doctrines thomistes. La pensée de notre confrère rayonne dans un cercle plus vaste que celui de nos séances : vous connaissez sa tentative aussi hardie que généreuse. Confiant dans la valeur de la philosophie scolastique et convaincu de son admirable adaptation aux tendances de l'esprit moderne, M. Gardair n'a pas craint d'aller l'exposer et défendre dans une autre enceinte, où depuis bien longtemps on n'avait pas entendu un enseignement conforme aux théories de l'Ecole ; pourtant, Messieurs, ces vieilles théories méritaient, ce semble, un souvenir de sympathie, car elles avaient donné à cette université un lustre qu'elle n'atteindra probablement jamais, et en avaient fait le foyer intellectuel le plus prestigieux de l'Europe. C'est en pleine Sorbonne que notre ami a osé rele-

ver le drapeau de la scolastique ; il est allé plaider sa cause à cette place même où S. Thomas avait jeté un éclat incomparable.

Le cours libre de philosophie consacré à l'exposition de la scolastique, que l'illustre membre de notre Société, a inauguré, avec la bienveillante approbation d'hommes de science qui, s'ils ne professent pas les mêmes doctrines que nous, ont du moins le souci de la liberté d'enseignement, touche à sa troisième année. Le succès n'a pas manqué de couronner les efforts de notre ami ; une assistance nombreuse et sympathique s'est pressée autour de sa chaire, et a fait écho à la parole du maître.

Notre confrère a choisi l'*homme* pour sujet de ses études. Mais que de problèmes la philosophie ne soulève-t-elle pas autour de l'homme ? Voulant approfondir ce grave sujet, il l'a examiné sous toutes ses faces.

Trois questions ont formé jusqu'ici le programme de son cours.

La première année a été consacrée à étudier le problème du *composé humain* : quelle est l'union de l'âme et du corps ? question qui a été résolue par une formule du concile de Vienne devenue désormais classique.

La seconde année ses recherches ont porté sur le problème de la *connaissance*, qui se complique de tant d'éléments divers, mais dont la donnée fondamentale se trouve dans le rôle de l'intellect agent.

Cette année enfin le conférencier se propose d'étudier la *volonté* avec toutes les controverses qu'elle soulève, à savoir : théorie des désirs et des passions, pour aboutir au libre arbitre, qui est le pivot de l'activité volitive.

Nous ne pouvons qu'applaudir à une pareille entreprise. M. Gardair montrera par là que la philosophie scolastique ne redoute nullement d'être en contact avec d'autres théories, mais au contraire, qu'elle fait bonne figure dans un milieu qui n'est rien moins que favorable. Il montrera également qu'elle possède une vitalité qui n'est pas près de s'éteindre et que, douée d'une merveilleuse flexibilité, elle convient à toutes les époques, et sait parfaitement s'harmoniser avec toutes les évolutions de la pensée philosophique.

IV

Les discussions dont je viens d'esquisser l'analyse devant vous, Messieurs, n'avaient été que des combats d'avant-garde. La vraie bataille, la bataille la plus chaude de l'année, s'est livrée sur une question de psychologie.

La question de la classification des facultés de l'âme n'est pas, tant s'en faut, d'origine récente ; nous pouvons affirmer qu'elle est presque aussi ancienne que la philosophie elle-même. La plupart des philosophes s'en sont occupés, pour la résoudre, bien entendu, de différentes manières.

Le divin Platon abordait ce grave problème par un début aussi singulier qu'expressif : « Faisons, disait-il à son interlocuteur, par le discours, une image de l'âme. Εικονα πλασωμεν τῆςψυχὴς λωγω[1]. »

Ensuite il entre dans les détails. Il distingue trois branches principales : la *sensibilité*, qu'il compare à un monstre aux cent têtes, la *volonté*, qu'il compare à un lion, enfin la *raison*.

Je ne sais pas, Messieurs, si Condillac avait jamais lu la *République* de Platon ; mais, à coup sûr, on serait tenté de le croire, quand on se rappelle sa fameuse statue s'animant successivement par la réception des sens.

Cette question a mis aux prises deux membres de notre société aussi distingués par l'esprit que sympathiques par le caractère : M. l'abbé Ackermann et le R. P. Derennes, de la Société de Marie. C'étaient deux champions dignes de croiser le fer ensemble : l'un représentait les anciennes traditions ; l'autre défendait les nouvelles théories, ou, du moins, car le mot est peut-être exagéré, soutenait qu'il ne fallait pas trop négliger les modernes, et que dans les travaux de notre époque on peut trouver à glaner.

Un mot sur les deux duellistes : M. l'abbé Ackermann est un critique érudit et un controversiste habile : il harcèle constamment son adversaire, il a toujours de l'imprévu à sa disposition, et n'est jamais à court ; il vous enserre dans un vrai réseau d'observations, de détails, de difficultés piquantes et de critiques

1. *Repub.* Liv. IX.

minutieuses, qui vous rendent l'issue très difficile, pour ne pas dire impossible. Le R. P. Derennes, au contraire, est fermement assis sur les principes de la vieille scolastique ; appuyé sur cette base inébranlable, ayant à son service, comme arme de combat, *la densité métallique* du style de S. Thomas, selon la belle expression du P. Gratry ; il ne redoute rien et sait assez facilement repousser les assauts de l'adversaire.

Cependant il est juste de donner à ce débat les proportions qu'il mérite. On se tromperait grandement si l'on ne voyait dans le R. P. Derennes et M. l'abbé Ackermann que deux individualités isolées : à parler exactement, c'étaient deux écoles, qui engageaient la lutte ; les deux champions portaient la parole au nom de deux partis ; ils tiraient l'épée pour deux armées ; c'étaient, en somme, les Horaces et les Curiaces.

Dans une savante dissertation, le R. P. Derennes nous a présenté la classification des facultés de l'âme telle que la proposait la vieille scolastique. M. l'abbé Ackermann, de son côté, nous a fait parcourir la galerie des modernes.

Il n'entre pas dans mon plan, Messieurs, de vous rapporter tout au long ces deux remarquables travaux ; vous n'avez qu'à feuilleter les *Annales* [1], vous les y trouverez.

J'ai à vous dire seulement, qu'aussitôt la lecture terminée, la lutte a commencé, chaude et mouvementée. Pour rassurer tout le monde, je me hâte de vous annoncer qu'aucun combattant n'a succombé dans la lutte : à vrai dire, il n'y a eu ni vainqueurs ni vaincus ; les deux armées ont couché sur leurs positions respectives. Mais comment faire revivre devant vous cette discussion où chacun a pris part, où les observations s'échangeaient d'un bout de la salle à l'autre, où tous les problèmes de la psychologie et quelquefois de la métaphysique étaient soulevés incidemment ? Notre président, attentif au milieu de ces débats un peu confus, avait beaucoup de peine à renouer le fil souvent rompu de la controverse engagée, et à maintenir l'ordre de parole entre les interlocuteurs.

Il est utile, Messieurs, que je vous rappelle en quelques mots, avant d'essayer de vous retracer la physionomie de la séance,

1. V. *Annales* de mars 1891.

les conclusions auxquelles s'étaient arrêtés les deux combattants, et avec eux les deux écoles, les Anciens et les Modernes.

La philophie scolastique reconnaît cinq genres principaux de facultés dans l'âme : facultés végétatives, sensitives, intellectives, appétitives et locomotrices. Chaque groupe, le dernier excepté, se subdivise : vous me dispenserez de développer cette longue classification, qui n'entre guère du reste dans le cadre de mon rapport.

M. l'abbé Ackermann, dans son étude intitulée : *Les facultés de l'âme chez les anciens et les modernes*, commence par jeter un coup-d'œil historique en arrière, et faire passer sous nos yeux, en peu de mots, le cadre des facultés de l'âme selon tous les grands philosophes. Ce qu'il y a à remarquer dans son travail, c'est la division généralement adoptée par les modernes ; c'est surtout de ce côté qu'il allait se heurter au R. P. Derennes, précisément parce que l'ordre du jour, arrêté dans notre séance, portait : *Comparer la division des facultés de l'âme chez les scolastiques et chez les modernes*.

Or, M. Janet, et la plupart des universitaires contemporains, d'après le tableau rapporté par M. Ackermann, distinguent trois groupes généraux dans nos facultés, correspondant à trois différentes espèces de fonctions : l'*intelligence*, qui nous donne les fonctions représentatives, la *sensibilité*, pour les fonctions affectives, et l'*activité*, pour les fonctions actives.

Le R. P. Bulliot est intervenu ici pour résumer les idées des défenseurs de la scolastique, et montrer aussi la différence irréductible des deux classifications : il a conclu à la supériorité de la classification des anciens sur celle des modernes.

Il distingue trois sources principales de divergences entre les deux classifications :

1° Une différence de point de vue. — Les anciens, lorsqu'ils étudiaient l'âme, ne commettaient pas la maladresse de l'isoler du reste de la création ; bien au contraire, ils ne perdaient jamais de vue, dans leurs analyses psychologiques, que l'âme n'est qu'une partie de l'univers, qu'elle occupe une place marquée sur l'échelle des êtres créés ; par conséquent, pour eux les facultés n'étaient que les anneaux intermédiaires d'une chaîne qui touche d'un côté aux forces de la matière, et de l'autre à

l'activité des purs esprits. Tout autre est le procédé des modernes : ils semblent, en effet, isoler l'âme du reste des créatures, et analyser ses facultés sans faire attention à la place qu'elles occupent et au rôle qu'elles remplissent dans l'enchaînement des êtres créés.

2° Différence de critérium à la base de la classification. — Le principe qui sert de point de départ aux scolastiques, pour la classification des facultés, est l'axiome si connu : « Les facultés se distinguent et se multiplient d'après leur objet formel : » en partant, donc, de la *distinction formelle* des objets, les scolastiques arrivaient à préciser la distinction des puissances destinées à atteindre ces mêmes objets. Les modernes, au contraire, choisissent un autre point de départ : c'est celui de la *différence des actes psychologiques* considérés en eux-mêmes, indépendamment de leur objet formel. De là des confusions regrettables ; actes différents, donc facultés différentes.

3° Opposition profonde des conceptions métaphysiques des deux écoles. — A quoi bon chercher une classification des facultés là où elle n'a pas de place ? A quoi bon chercher des puissances différentes, si votre métaphysique les supprime ? Commencez par admettre une métaphysique *moniste* : il n'y aura pas de classification possible, puisque cette métaphysique rejette toute différence essentielle. Ralliez-vous à une métaphysique matérialiste ; et vous n'irez pas, pour sûr, vous demander s'il y a des facultés intellectives et volitives, puisque vous regarderez la pensée et le désir comme des résultats de mouvements cérébraux. Soyez au contraire idéalistes en métaphysique : vous ne serez pas tentés de savoir s'il y a des facultés végétatives et sensitives, car vous aurez statué *à priori* qu'il n'existe que des êtres spirituels.

M. l'abbé Ackermann, de son côté, a fait entendre une autre note. La différence, d'après lui, n'est pas si radicale que le prétend le R. P. Bulliot. Voici textuellement ce qu'il avance dans son travail. « Chez tous ces auteurs (dont il vient de faire l'historique), nous retrouvons Aristote tout entier.

« La différence n'est pas dans les cadres psychologiques ; elle est dans la métaphysique de chaque système.

» Il n'y a donc pas une querelle des anciens et des modernes à chercher dans une critique des facultés de l'âme.

» Prise dans son ensemble, la division d'Aristote est la meilleure, et j'ajouterai volontiers, d'une valeur tellement incontestable, qu'elle s'impose même à ceux qui auraient la plus forte envie de l'attaquer. »

Souvent, Messieurs, les discussions ne proviennent pas d'une divergence de vues et d'opinions, et d'une opposition de doctrines, mais d'un simple malentendu. On discute parce que l'un parle d'une chose et l'autre d'une autre; on discute parce qu'on n'est pas sur le même terrain. Je soupçonne fort, à l'origine de la longue et laborieuse discussion, engagée à propos de la classification des facultés, un simple malentendu, une pure équivoque portant sur l'état même de la question.

C'est Descartes, si je ne me trompe, qui avait coutume de prononcer cette maxime empreinte d'une profonde sagesse philosophique : *Définissons*.

De fait, Messieurs, avant d'entreprendre l'exposé de la classification des facultés de l'âme, on aurait dû avoir la sagesse de se poser ces deux petites questions : « Que faut-il entendre par facultés de l'âme ? — Existe-t-il des facultés de l'âme, et sont-elles admises au même titre par les deux écoles qui vont engager la lutte sur la valeur respective de leurs théories ? » — A quoi bon, en effet, chercher à classer les facultés de l'âme, si l'on rejette au préalable leur existence ? On ne s'est jamais avisé de classer des êtres chimériques.

Or, Messieurs, les modernes admettent-ils des facultés de l'âme, au sens strict du mot ?

Un des membres les plus distingués de notre Société, que je regrette de ne pas voir assister d'une manière plus assidue à nos séances, qui est incontestablement au courant de la philosophique moderne, dans un volume qu'il a publié, il n'y a pas bien longtemps, sous le titre de : *Eléments de philosophie*, écrit au sujet des facultés de l'âme : « Il faut se garder de prendre ce mot : *faculté*, pour une explication. Nous ne connaissons les facultés que par les phénomènes qui les manifestent ; nous ne savons ce que nous pouvons que par ce que nous faisons. Par conséquent, les phénomènes nous sont mieux connus que les fa-

cultés, et rien n'est plus contraire à une bonne méthode que d'expliquer ce qui n'est pas clair par ce qui l'est moins encore : *obscurum per obscurius*. Le mot faculté est un mot commode, qui correspond, d'ailleurs, à une vérité métaphysique, mais dont il ne faut se servir en psychologie que comme d'une étiquette qui sert à désigner une certaine classe de phénomènes[1]. »

Si ces paroles du savant professeur sont vraies, on ne voit pas comment il serait encore possible d'engager une discussion sur la classification des facultés de l'âme. Or, tous les membres de notre Société sont-ils fermement convaincus de l'existence des facultés, au sens des anciens, c'est-à-dire, considérées comme des *entités* qui viennent se surajouter à la substance de l'âme tout en en demeurant distinctes ? Il est permis de souligner la question, peut-être même de se retrancher dans un doute prudent. Je me rappelle que, lorsque le R. P. Derennes, au cours de la lecture de son mémoire sur la division des scolastiques, arriva aux subdivisions des genres principaux, M. l'abbé Merklen l'interrompit par cette réflexion, qui avait toutes les apparences d'une secrète ironie : « Ce sont là des étiquettes ! »

Tout ce que je viens de dire, Messieurs, est fait pour montrer combien il eût été nécessaire, avant d'aborder la discussion de cette grave question, de définir ce que c'est qu'une faculté, et de vider le litige relatif à l'existence des facultés. En d'autres termes, nature et existence des facultés : voilà ce qu'il aurait fallu examiner avant de passer à la division.

Permettez-moi d'entrer dans quelques détails qui expliqueront plus clairement ma pensée.

L'école scolastique, sous la conduite du P. Derennes, a attaqué franchement la question des *facultés*, selon le sens qu'on a toujours attaché à ce mot dans l'Ecole. Vous savez que, pour les scolastiques, les facultés étaient des principes immédiats d'action, des anneaux intermédiaires entre la substance de l'âme et ses actes. Or le R. P. Derennes, dans son étude, s'est attaché a déterminer les unités irréductibles de ces principes.

Au contraire, M. l'abbé Ackermann et ceux qui ressentent une certaine faiblesse pour les modernes, semblent être restés sur le

1. Fonsegrive, *Eléments de philos*. t. I. Psych. 3e Leçon, p. 37.

terrain des *actes* et des *phénomènes psychiques*. Ils ont essayé de pénétrer, par de fines et profondes analyses, dans le monde si compliqué des actes, des impressions et des affections de notre âme, où les nuances vont presque jusqu'à l'infini; ils ont tenté de louables efforts pour débrouiller cet écheveau, remettre toute chose à sa place, écarter toutes les confusions, nous donner, en un mot, un tableau où toutes les couleurs, même les plus voisines, auraient été suffisamment déterminées et fidèlement représentées : de la sorte, l'analyse psychologique pourrait les distinguer toujours.

M. l'abbé Ackermann a reconnu lui-même qu'il est difficile, presque impossible de ne pas admettre les grands embranchements de la division aristotélicienne ; il n'a pas hésité à déclarer que le *Traité des passions* de S. Thomas était un vrai chef-d'œuvre d'analyse psychologique ; si mes souvenirs sont fidèles, il a même avoué, au cours de la discussion, qu'il n'avait jamais songé un instant à attaquer la classification des scolastiques dans ses grandes lignes ; néanmoins, il ne s'est pas fait scrupule d'insinuer que, malgré la perfection du plan général, il pouvait y avoir des imperfections et des lacunes dans les détails; de là il concluait que c'était un devoir pour les jeunes de diriger de ce côté-là de nouvelles investigations, afin de compléter, dans ses moindres traits, le tableau si habilement ébauché par les scolastiques.

Telle est, Messieurs, l'impression que j'ai rapportée personnellement de cette discussion. Peut-être mes confrères ont-ils été plus heureux que moi pour mieux saisir la suite et l'enchaînement de ce débat : voilà pourquoi mon embarras redouble, quand je me sens obligé de retracer la physionomie de ces séances orageuses en présence de ceux-là mêmes qui les ont suivies. Mais j'ai néanmoins le devoir de poursuivre, et d'achever mon rapport.

Dans une série d'observations aussi pénétrantes que méthodiques, M. Gardair s'est efforcé de faire entendre une parole de conciliation, au moins partielle. Par une espèce de manœuvre éclectique, il a tenté de mettre en lumière plusieurs points de rapprochement entre la classification des scolastiques et celle de certains représentants de l'école française contemporaine.

Il ne me déplairait pas non plus, Messieurs, de prendre cette

attitude intermédiaire ; je crois en effet qu'il y a du vrai et du faux dans les deux doctrines qu'on mettait en présence, d'une façon peut-être trop exclusive. Et ici, abandonnant pour un instant le rôle de rapporteur, je prends la liberté de vous communiquer ma propre pensée.

La classification des scolastiques, considérée dans ses grandes lignes, est à l'abri de toute critique et de tout reproche : c'est la seule qui ait tenu suffisamment compte de la nature de l'homme, pris en lui-même ; c'est la seule aussi qui n'ait pas négligé la place de l'homme dans la création. Si les adversaires ont la prétention d'attaquer et de renverser, à ce point de vue, la classification scolastique, ils peuvent être sûrs à l'avance que leurs efforts seront complètement stériles. Là elle est dans une position inexpugnable ; les modernes, quels qu'ils soient, auront beau essayer leurs forces, employer toutes les ressources dont ils disposent, ils ne parviendront pas à entamer cette classification si naturelle, et à la remplacer par une autre.

Mais faut-il conclure de là qu'il n'y ait plus rien à faire, et que l'édifice psychologique élevé par les anciens soit de tout point achevé ? Je ne le pense pas, Messieurs : et ici je me sépare des scolastiques radicaux pour donner la main à M. Ackermann et à ceux qui partagent ses idées.

Les modernes ont encore devant eux un vaste champ, dans lequel ils peuvent se mouvoir à l'aise et qu'ils ont le droit de défricher afin d'ouvrir des horizons nouveaux à la pensée humaine ; ce champ, c'est celui des détails, des faits isolés ; ils ont à soumettre certains points particuliers à des critiques rigoureuses, à des analyses, autant que possible, complètes.

De fait, Messieurs, les anciens n'ont pas fait une analyse suffisante et parfaite de tout l'organisme psychique ; ils n'ont pas assez nettement dessiné les contours, les points de contact et de séparation de tous les phénomènes, qui se déroulent dans les profondeurs de l'âme humaine. En voulez-vous une preuve ? La voici : c'est celle que j'ai eu l'honneur d'apporter dans la discussion. Lorsqu'on descend aux divisions secondaires, sur des points d'une assez grande importance, on trouve les scolastiques eux-mêmes en lutte les uns contre les autres. Ainsi, relativement à la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible, vous

voyez l'école suarézienne presque tout entière se dresser contre les thomistes purs pour nier la distinction des deux intellects et affirmer leur identité. Même désaccord quand il s'agit des quatre sens internes. En général, les suaréziens n'admettent pas, contrairement aux thomistes, qu'on ait affaire là à quatre sens réellement distincts entre eux. Cette divergence, que je signale en passant, prouve que la doctrine scolastique, prise dans les détails, n'a pas toute la précision désirable.

Je vais plus loin, et je soutiens qu'ils ne pouvaient pas, si ce n'est par une espèce d'intuition divinatoire, qui toucherait presque au prodige, qu'ils ne pouvaient pas, dis-je, faire une analyse complète des phénomènes de notre âme. Une telle œuvre exige la connaissance de la nature physique de l'homme tout entière. Est-ce qu'on pourrait prétendre faire une suffisante analyse de toutes les ramifications psychiques, sans tenir aucun compte des données physiologiques et biologiques ? Evidemment non : or, c'est une vérité indéniable, la physiologie des anciens était tout à fait rudimentaire, pour ne pas dire davantage ; quant à la biologie, elle n'était pas même dans les langes.

Je m'adresse donc aux modernes et leur dis : vous avez encore une belle, une immense tâche à remplir ; armés des admirables découvertes qui sont le fruit des sciences expérimentales dans ces derniers temps, absorbez-vous dans un travail de détails, étudiez, jusque dans les moindres nuances, les phénomènes si compliqués de l'âme humaine, et essayez enfin de dessiner les derniers traits de la vaste et grandiose psychologie fondée par les siècles qui vous ont précédés.

Vers la fin de l'année, M. l'abbé Vallet nous a donné lecture d'un solide mémoire sur la *Personnalité humaine*, dans lequel il a clairement exposé la doctrine scolastique sur ce grave sujet ; il avait indiqué, comme un des principaux caractères de la personnalité, la connaissance de l'universel : cette conclusion a soulevé une double discussion.

Sur la première, les équivoques se sont vite et facilement dissipées.

Vous assignez, ont objecté MM. Fonsegrive et l'abbé de Broglie, vous assignez, à la suite des scolastiques, la connaissance de l'universel comme un des fondements de la personnalité ;

mais ignorez-vous que la personnalité est la plus parfaite expression de l'individualité ? N'y a-t-il pas contradiction à dire que la connaissance ou la raison universelle soit le caractère dominant de ce qui est la forme la plus élevée de l'individuel ?

M. de Vorges et le R. P. Derennes ont introduit dans le débat une importante distinction : il ne faut pas confondre la personnalité et l'individualité ; tout être réel est individuel, tout être réel n'est pas une personne ; toute personne est un individu, tout individu n'est pas une personne.

M. l'abbé Vallet, à son tour, répond à M. Fonsegrive qu'il n'y a aucune répugnance à dire que la raison, universelle par son objet, soit comme le caractère dominant de la personnalité qui est de sa nature, la forme la plus parfaite de l'individuel. En effet, l'intelligence est spirituelle ; par suite, elle est immatérielle ; or le matériel seul est circonscrit dans l'espace et le temps ; au contraire, l'objet immatériel dépasse les limites de l'espace et du temps ; par conséquent, il est universel.

Une discussion plus large s'est élevée sur un autre point : il s'agissait de faire la critique d'une des principales preuves dont se servaient les scolastiques pour établir la spiritualité de l'âme. Vous connaissez tous cette preuve classique, qui se trouve dans tous les manuels de philosophie scolastique, et qui se résume ainsi : « L'âme humaine perçoit l'universel, donc elle est spirituelle ». Quelle est la valeur de cette preuve ? c'était le litige même. La perception de l'universel est-elle un *medium* suffisant pour conclure légitimement à la spiritualité de l'âme humaine ?

Un membre de la Société a vigoureusement attaqué la valeur de cette déduction ; c'est M. Piat.

La critique formulée par ce confrère contre cette preuve traditionnelle se réduisait à ceci : « Sans doute, l'âme humaine perçoit l'universel : c'est là un fait de conscience qu'il serait puéril de révoquer en doute. Mais, d'autre part, il n'est pas moins certain que l'âme humaine ne peut pas penser sans le concours d'images sensibles ; elle dépend donc, dans toutes ses opérations, de la sensibilité ; elle est liée à la sensibilité. Qui nous dira la nature de ce lien et de cette dépendance ? Est-ce un lien purement accidentel et contingent ou essentiel et nécessaire ?

Qu'on commence par résoudre cette question ; jusqu'ici on ne l'a pas encore fait. »

M. l'abbé Vallet et M. l'abbé Farges ont énergiquement soutenu la valeur de la preuve scolastique. Voici la substance de leur réponse aux critiques de M. Piat : L'intelligence atteint un objet complètement inaccessible aux facultés organiques et matérielles ; donc elle est inorganique et spirituelle : *operatio sequitur esse* ; par conséquent, son union avec le corps n'est pas essentielle. Encore moins est-il possible de réduire ces deux substances à un fond psychique unique, et d'arriver par là à une conception *moniste* de l'homme ; l'âme et le corps sont irréductibles à un élément commun ; donc la nature de l'homme est essentiellement et nécessairement *dualiste*.

Mgr d'Hulst et M. Fonsegrive ont ajouté une très juste réflexion, qui dévoile parfaitement le vice méthodique de la psychologie moderne. Les psychologues modernes ne semblent admettre que deux sources de connaissance : *l'intuition* et *l'expérience*; or, disent-ils, ni l'*intuition* ni l'*expérience* ne nous disent que le lien entre la pensée et l'organisme soit purement accidentel, et non essentiel.

Fort bien quant à la conclusion, ont répondu Mgr d'Hulst et M. Fonsegrive ; seulement, nous nions tout simplement la majeure de votre argument, qui repose sur une fausse supposition ; elle est par là même entachée de ce vice logique appelé *énumération incomplète*. Vous dites qu'il n'y a que deux procédés psychologiques : l'*intuitif* et l'*empirique* ; nous autres, nous admettons de plus le *raisonnement* ; or le raisonnement va plus loin que l'*intuition* et l'*expérience*. Le raisonnement peut prendre son point de départ des dernières limites de l'*intuition* et de l'*expérience*, faire un nouveau bond dans la sphère du connaissable et découvrir de nouvelles vérités. Nous convenons avec vous que nous ne pouvons pas savoir par l'*intuition* ou l'*expérience* quelle est la nature du lien qui existe entre les facultés intellectives et le corps; mais nous y arrivons par une sage et légitime induction ; nous voyons que le phénomène, la *pensée*, est irréductible aux forces organiques et matérielles ; donc, concluons-nous, le principe générateur d'un tel phénomène ne peut pas, non plus, se ramener à des éléments matériels.

V

Ma tâche est finie, Messieurs : par ce court exposé de nos travaux annuels il vous est possible de vous faire une idée assez juste du caractère de la *Société de S. Thomas d'Aquin.* Sans vouloir me faire le panégyriste de notre Société, ce qui ne saurait convenir à l'un de ses membres, je puis affirmer, en sauvegardant les droits de la plus stricte vérité, que tous nous nous livrons à des recherches sérieuses, et que nos travaux ont une réelle valeur. Ne soyez pas tentés de croire que nous arrivions à nos séances avec notre siège tout fait, et que nous abordions l'examen des problèmes philosophiques avec une seule préoccupation, celle d'arriver, par n'importe quel moyen, coûte que coûte, au triomphe d'une école ; de sorte que nos discussions seraient frappées de stérilité, et auraient tout au plus un caractère platonique, puisque la solution serait connue d'avance et le procès déjà jugé. Non, Messieurs ; nous nous rendons à nos séances avec un esprit dégagé de tout préjugé ; nous abordons nos discussions sans parti pris, avec le seul désir de mettre en lumière, si c'est possible, certains côtés obscurs de la philosophie et d'arriver à la vérité. Voilà pourquoi la plus entière liberté règne au sein de notre assemblée ; il est parfaitement loisible à chacun de soutenir telle ou telle doctrine, d'attaquer telle ou telle école.

Sans doute, Messieurs, désireux de nous conformer aux intentions du Souverain Pontife, nous consacrons tous nos efforts à expliquer, à démontrer la philosophie péripatético-scolastique et à prouver qu'elle s'harmonise très bien avec les découvertes de la science moderne dans le domaine expérimental ; mais cette pensée générale d'apologétique, en faveur d'une philosophie, ne va pas, croyez-le bien, jusqu'à l'exclusivisme, jusqu'au fanatisme : elle ne va pas, et moins encore, jusqu'à troubler la sérénité de nos jugements et à compromettre notre impartialité dans les appréciations ; nous cherchons de bonne foi à opérer cette réconciliation entre les vieilles théories et les tendances de l'esprit moderne ; nous travaillons, il est vrai, au triomphe de la scolastique, mais toujours avec cette clause sous-entendue, *pourvu que la vérité n'en souffre pas* ; — car, Messieurs, si nous

désirons vivement nous rattacher au passé et continuer le moyen âge, nous ne sommes nullement disposés à ne faire que de l'archéologie philosophique.

C'est vous dire combien est sérieux le caractère de nos discussions. Pour être modeste, notre tâche n'en est pas moins utile ; notre société travaille dans le silence ; elle n'en produit pas moins des fruits appréciables, qui attireront forcément un jour ou l'autre l'attention de nos adversaires eux-mêmes.

C'est un signe de bon augure que ce réveil, s'il est permis de parler ainsi, de l'esprit philosophique, que cette nouvelle ardeur, dans les rangs des hommes de foi, à creuser les grands problèmes qui ont toujours passionné l'esprit humain : nous montrons par là que l'Eglise, à notre époque, pas plus que dans les siècles passés, ne se désintéresse des recherches philosophiques et qu'elle ne renonce pas à ressaisir ce sceptre de la science qu'elle a tenu autrefois dans le monde avec un éclat incomparable.

Un philosophe de renom s'écriait naguère avec dédain : « Le christianisme, si pauvre en travaux philosophiques depuis cinquante ans ! » L'existence de ces sociétés, qui se sont multipliées depuis quelques années dans toutes les parties de l'Europe, est un fait vivant qui donne le démenti le plus éclatant à cette injuste accusation.

Au reste, nous pourrions, à notre tour, faire le bilan du rationalisme dans notre siècle. A ceux qui raillent notre stérilité philosophique nous pourrions répondre : Et l'école dont vous vous réclamez avec tant de bruit, qu'a-t-elle produit de définitif dans le domaine philosophique ?

Quel est celui d'entre les philosophes ralliés aux diverses formes du rationalisme, qui pourra nous offrir une synthèse doctrinale capable de satisfaire aux besoins scientifiques de l'esprit humain ? — Sera-ce Kant ? Assurément, je suis loin de méconnaître l'esprit de systématisation du philosophe de Kœnigsberg. Critique délié, employant l'analyse avec une sagacité dont on trouverait peu d'exemples dans le cours des siècles, passionné pour les hautes spéculations métaphysiques, Kant a été vraiment un remueur d'idées : mais donnez-vous la peine de le suivre jusqu'au bout, et vous éprouverez une amère déception en le

voyant sombrer dans un scepticisme plus accentué que celui qu'il s'était proposé de renverser. — Dans Hégel nous rencontrons un esprit puissant, éminemment synthétique ; sa pensée monte parfois tellement haut qu'elle donne le vertige : après avoir dégagé une notion qui par sa simplicité et son ampleur semblerait pouvoir supporter tout l'édifice de la science, il suspendra à une formule unique la philosophie tout entière. Et cependant. cette construction, imposante en apparence, manque de solidité ; *subjectivisme, scepticisme, panthéisme*, c'est la *triade* hégélienne. — Et Comte ? Le père du positivisme a eu, j'en conviens, des aperçus lumineux sur plus d'un problème philosophique ; mais, en somme, ce ne sont là que des éclairs dans un ciel obscur. — Victor Cousin a mis au jour des brillantes fantaisies : avec lui cependant il est difficile de savoir où l'on en est ; sa philosophie manque de consistance, de suite et d'homogénéité ; son grand tort c'est d'avoir voulu composer sa mosaïque avec des pierres trop disparates, et partant qui ne s'ajustaient guère. — Jouffroy a poussé de *sombres accents*, expression fidèle du scepticisme qui dévorait son âme ; il a écrit d'assez belles pages sur l'esthétique et la morale ; écho des doctrines écossaises, il s'est signalé par quelques heureuses observations dans le domaine psychologique : mais ces rares beautés ne rachètent nullement le vice radical de ses théories. — Nous voici à Schopenhauer : c'est un méditatif, un rêveur, un contemplatif, comme on en trouve assez souvent au delà du Rhin ; il s'appliquera, avec la plus forte concentration d'esprit, à creuser les problèmes philosophiques, mais il n'en aboutira pas moins au *panthélisme* dans l'ordre spéculatif, et au *pessimisme* dans l'ordre pratique. — Que dire du pontife actuel du positivisme ? Spencer est un esprit doué d'une réelle pénétration philosophique : c'est lui, incontestablement, qui a le mieux analysé le système de l'école ; il fait preuve d'une perspicacité et d'une puissance d'application qui ne sont pas ordinaires. Toutefois qui oserait prétendre que des observations pénétrantes puissent fournir les éléments du corps de doctrine que la philosophie à toujours cherché ? — Mill et Taine excellent dans les détails de l'analyse : sur le terrain de la pure expérience ils ont étudié, avec beaucoup de finesse, certains phénomènes ; ils en ont décrit la genèse, énoncé les lois et déterminé les relations récipro-

ques ; mais qu'il y a loin de là à la solution des questions, vraiment scientifiques, d'origine, de nature et de fin ! Ils n'ont pas essayé de s'élever jusqu'au monde des idées : les ailes leur ont manqué ; le problème métaphysique et le problème philosophique par excellence, ils ne l'ont pas même posé : bien plus, ils l'ont nié.

L'événement ne s'est-il pas chargé de proclamer la stérilité des efforts de la philosophie rationaliste ? Qu'est devenu l'éclectisme ? Hélas ! il mérite à peine une légère mention dans l'histoire de la philosophie. Et l'évolutionisme, naguère encore si arrogant, ne voit-il pas son crédit s'amoindrir chaque jour ? Le positivisme garde-t-il plus de prestige ? Malgré la souplesse d'esprit et le talent de ses défenseurs, il faut reconnaître que personne aujourd'hui ne le regarde comme une explication suffisante des phénomènes de la nature. Quant au criticisme, qui nous avait fait de si brillantes promesses, où en est-il ? Demandez-le à M. Renouvier.

Le rationalisme, dans ses accusations contre le christianisme, n'a qu'un tort et subit l'empire d'un préjugé séculaire et presque indestructible, tant il semble constituer son tempérament. Ce préjugé consiste à croire qu'on ne peut pas être philosophe quand on est croyant, comme le disait tout dernièrement encore un philosophe de notre temps qui, lui aussi, a eu son heure d'engouement pour le criticisme, mais qui est revenu a une philosophie plus saine, après avoir constaté le vide des théories du kantisme: « Toutes les querelles suscitées à la scolastique et les invectives dont on la charge ont leur dernier fondement dans cette belle supposition que *la philosophie ne peut être une science rationnelle qu'en tant qu'elle s'applique de toute façon à déchristianiser le monde* [1]. »

Eh bien ! nous Messieurs, nous sommes convaincus du contraire ; nous croyons à l'accord parfait du dogme et de la philosophie. C'est pourquoi nous continuerons, comme par le passé, de cultiver la philosophie chrétienne ; nous serons, comme par le passé, des philosophes chrétiens et des chrétiens philosophes ; nous travaillerons de plus en plus à mettre en évidence le lien intime

1. Ausonio Franchi : *Ultima critica*, p. 107.

qui existe entre les données de la philosophie et l'enseignement de la dogmatique chrétienne ; nous nous dévouerons à cette œuvre, inaugurée par les premiers apologistes du christianisme, et notamment par Clément d'Alexandrie, continuée, à des degrés différents, par la longue et brillante lignée des docteurs de l'Église, et achevée, d'une manière si grandiose, par le génie puissant de ce géant du moyen âge qui s'appelle Thomas d'Aquin.

Allocution de M. Henri Joly, *doyen honoraire de faculté, ancien professeur suppléant à la Sorbonne et au Collège de France.*

Monseigneur, Messieurs,

Voici la seconde fois que vous conviez un universitaire à présider votre séance annuelle. Vous me permettrez de signaler ce fait, au moment où la Sorbonne, non contente de donner asile à un excellent enseignement thomiste qui avait pris naissance chez vous, voit l'Ecole des Hautes Etudes, sa voisine et son alliée, ouvrir, elle aussi, une conférence de philosophie scolastique.

Ces rapprochements sont tout à l'honneur — je ne dirai pas des savants et des philosophes, car nous aurions trop l'air de nous louer mutuellement — mais de la science et de la philosophie que nous servons.

Cette philosophie, Messieurs, un rapport lumineux et vivant vient de vous montrer les efforts qu'elle provoque et les résultats qu'elle obtient. Elle ne les obtient pas sans peine, et la paix qu'elle met finalement dans les esprits ne s'établit pas du premier coup. Vous avez même pu constater que, d'une année à l'autre, il est des luttes qui durent encore. Ceux qui ont entendu ou lu le piquant rapport de l'année dernière s'aperçoivent qu'au bout de douze mois quelques-uns sentent encore l'aiguillon, j'entends l'aiguillon qui stimule, et non celui qui blesse. Vous avez donné là, monsieur le rapporteur, une éloquente réponse à ceux qui vous accusent de rendre les discussions inutiles par l'unanimité trop facile d'un accord prématuré. Vous avez tenu à louer (car, je ne me trompe pas? c'est bien un éloge que vous avez voulu faire ?) de la

liberté d'esprit de votre éminent prédécesseur qui, dites-vous, n'accepte aucun compromis, ne reçoit aucun mot d'ordre. A son indépendance a dignement répondu la vôtre, et toutes les deux nous ont pleinement convaincus que, dans cette bataille des idées, nul d'entre vous n'est encore près de brûler sa dernière cartouche.

Toute philosophie cependant paraît être une tendance vers l'unité. Car qu'est-ce que philosopher, sinon réfléchir? et qu'est-ce que réfléchir, sinon résister à l'entraînement de ses impressions mobiles et essayer de se mettre d'accord avec soi-même? Or, parmi les grands génies qui ont le plus honoré l'humanité, aucun n'a poussé cet effort avec plus de vigueur et plus loin que S. Thomas. Aucun surtout n'a mieux compris la nature de l'unité la plus désirable. Pour lui, comme pour Aristote, cette unité est celle de la vie, laquelle exige une large indépendance de toutes les parties, indépendance non pas entravée, mais soutenue par la subordination et par l'accord.

N'est-ce point là en effet, messieurs, l'esprit qui circule dans toute cette architecture du thomisme? Toutes les sciences spéculatives, tous les soucis, tous les labeurs pratiques de notre race y trouvent aisément leur place marquée; et toute liberté d'expansion leur est assurée, pourvu que chaque idée sache voir à côté d'elle, au-dessous d'elle et surtout au-dessus. Que la nature individuelle s'épanouisse donc dans toute sa vigneur; qu'elle use librement de ses moyens et de ses ressources; qu'elle transforme les choses; qu'elle ne craigne pas de se les approprier: mais qu'elle reste toujours soucieuse des nécessités de l'ordre social et des périls de l'isolement. Que les lois de la cité cherchent ce qui est bon, non pour un de ses membres, non pour quelques-uns, mais pour tous; qu'elles cherchent ce qui est bon pour une société déterminée, une dans l'ensemble de sa vie propre, c'est-à-dire dans ses traditions, dans ses coutumes, dans son temps et dans son lieu; mais que ceux qui formulent ces lois et qui les font respecter, respectent eux-mêmes toute la morale. Que la morale enfin ne cherche jamais à se détacher de son principe de vie, qui est Dieu.

Si telle est la loi de nos actes, telle est aussi celle de nos pensées. Que la science de la nature ne perde donc point de vue la hiérarchie des existences et la spontanéité qui partout, grâce à un passage incessant de la matière à la forme, soumet tous les êtres, quels qu'ils soient, à l'attrait de fins de plus en plus hautes. Qu'à travers les complications des phénomènes, elle sache voir l'inférieur tendant au supérieur, s'y rattachant ou en préparant l'avènement. Que la science sociale ne soit pas une simple branche de l'histoire naturelle ou l'enregistrement des résultats d'une économie politique toute empiriste et toute matérialiste. Que cette science des sociétés voie toujours le droit au-dessus d'elle. Et ce droit, quel est-il ? Une construction de la raison, sans doute ; mais que ferait la raison, si elle prétendait tirer tout d'elle-même, sans consulter ni la nature ni celui qui l'a créée et qui la gouverne ? Ainsi le droit naturel est intimement lié d'une part à la science sociale et de l'autre à la morale ; mais par la morale il touche à la religion et à la métaphysique.

A part quelques expressions que la suite des temps et les controverses ont légèrement modifiées, tout ce plan, Messieurs, est celui de S. Thomas. En l'étudiant, en l'approfondissant, en le complétant, vous rendez un bien grand service à notre époque, si longtemps affaiblie par la divergence de ses travaux et l'incohérence de ses doctrines.

Je vois en effet plus d'une œuvre de division que vous savez combattre avec succès ; j'en signalerai trois, qui sont : le sophisme fort improprement appelé théologique, l'abus du cartésianisme et la philosophie kantienne.

Que l'homme puisse trouver par sa propre raison des vérités certaines, bonnes à démontrer, utiles à propager, capables de former une préparation naturelle à des vérités plus hautes, c'est parmi vous un lieu commun. Les plus jeunes d'entre vous (et je souhaite qu'il y en ait beaucoup de jeunes) ne connaissent plus que par l'histoire les polémistes intraitables qui ne voulaient pas que la raison pût faire autre chose que de croire sans savoir. Ils se flattaient d'attirer plus vite les âmes à la vérité complète en leur enjoignant de choisir

tout de suite entre tout ou rien. Et quand ils rencontraient des hommes qui, du jour où ils doutaient de la divinité du catholicisme, devenaient franchement athées, ils leur en étaient presque reconnaissants, comme d'un hommage rendu à la logique. Si, par surcroît, quelqu'un de ces esprits incomplets se faisait révolutionnaire et communiste, ils le comblaient d'égards ; ils opposaient son talent, son courage et sa franchise à la timidité des philosophes spiritualistes ou des hommes d'Etat conservateurs.

Vos discussions prouvent, Messieurs, que cette méthode, parfois tentante, n'est pas la vôtre. Vous la jugerez plus périlleuse encore lorsque, après avoir étudié en commun les grandes questions métaphysiques, vous irez aux questions si complexes de la vie sociale et qu'après être sortis, — tous à votre honneur et tous en paix — du labyrinthe du libre arbitre, vous aborderez le labyrinthe non moins difficile de la liberté civile ou politique. Force vous sera bien d'y pénétrer à la suite de votre maître ; car vous y trouverez, vous y entendrez S. Thomas qui vous y attend. Quelques-unes de ses formules nous troublent ; il en est que nous jugeons, non pas surannées, mais très hardies et propres à encourager des revendications qui effrayent certaines parties de la société. Plusieurs d'entre vous, assurément, les combattront ; mais ils les combattront, je puis le prédire, avec la méthode même de S. Thomas, en remplissant des cadres qu'il a laissés vides, en maintenant, en redressant peut-être la hiérarchie des questions dont il a tracé l'ordre et montré les rapports.

Vous verrez ainsi que si la foi ne dispense pas notre raison de raisonner, de découvrir et de démontrer, elle ne dispense pas non plus notre activité d'agir et de renouveler ce qui a besoin d'être renouvelé.

Je parlais tout à l'heure de ceux qui invitaient la raison humaine à se taire en adorant. Conséquents avec eux-mêmes, ils lui conseillaient, dans l'ordre pratique, de se résigner et de s'abstenir. J'étudiais récemment cette crise par laquelle notre société française a passé en 1848. J'y trouvais des polémistes chrétiens qui combattaient les erreurs du jour avec une verve admirable. Mais à chaque instant je regrettais de

leur voir écrire : « Pour résoudre les difficultés, nous n'avons pas besoin de l'économie politique : « s'abstenir et respecter » (je cite textuellement), voilà le principe suffisant de l'ordre social. » — Messieurs, la résignation, sans doute est une vertu quand on la pratique pour soi ; elle cesse d'en être une quand on la pratique pour les autres. Il est bon de recommander la patience aux humbles ; encore faut-il s'y prendre de manière à ne pas encourager ceux qui les oppriment. Rien ne nous commande d'augmenter les jouissances sensibles des uns, mais tout nous ordonne de limiter, si nous le pouvons, les iniquités des autres et de faciliter pacifiquement — je ne dis pas d'imposer — une distribution des biens temporels qui soit conforme à la justice. Vous relirez S. Thomas sur ce point, Messieurs ; quelques-uns d'entre vous le continueront, là comme ailleurs ; ils participeront à ce mouvement qui, en Europe et en Amérique, entraîne les chrétiens les plus généreux vers la solution des difficultés sociales. Que ce mouvement ait besoin d'être prudemment conduit, c'est un motif de plus pour que des esprits tels que les vôtres y donnent leur concours.

Vous y serez préparés par la part que vous avez prise dans la critique de la philosophie cartésienne. Descartes avait eu cette grande idée (entre autres, permettez-moi de vous le dire) que la science devait servir à l'amélioration du sort de l'humanité, et que tout agent nouveau allait être comme un serviteur de plus mis à la disposition de ceux qui souffrent. Il a même conçu des espérances singulièrement hardies sur la médecine scientifique, destinée, suivant lui, à donner aux hommes non seulement moins d'incommodités, mais plus d'habileté et plus de sagesse. Par malheur, tout en reconnaissant que l'esprit dépend fort de la disposition des organes, sa métaphysique, ai-je besoin de vous le rappeler? avait si profondément distingué les deux natures, spirituelle et corporelle, que les deux siècles qui l'ont suivi ont oscillé trop souvent entre un idéalisme chimérique et un matérialisme brutal. L'honneur de votre assemblée est de faire cesser ce divorce, en rétablissant d'après S. Thomas, d'après S. Augustin (malgré son platonisme), d'après Aristote, l'u-

nion substantielle de l'âme et du corps et l'action vivificatrice de celle-là sur celui-ci. Serai-je téméraire en pensant que de pareils débats et que les écrits qui en dérivent ont contribué à désarmer le matérialisme agressif de notre ancienne école médicale ? A peine sortis des théories philosophiques qui séparaient si radicalement l'âme du corps, nos médecins avaient à étudier les faits qui en montrent l'union incessante, mais mettent surtout en lumière le rôle des organes et l'influence de leurs désordres. Fallait-il s'étonner beaucoup de leurs révoltes et du penchant qui les poussait à rapporter tout aux organes mêmes ? Aujourd'hui, les chefs ou les héritiers les moins suspects de cette tradition viennent à vous avec un commencement de sympathie et avec un respect que tout le monde a pu noter. Il est vrai qu'il s'agissait des livres d'un des plus remarqués d'entre vous, de M. l'abbé Farges. Personne ne pouvait rester insensible à ce que de tels écrits renferment de science sûre et variée, de profondeur et de clarté.

Parmi les erreurs qu'il vous reste à dissiper à la lumière de vos méthodes, permettez-moi de mettre le kantisme.

Si vous êtes amis de l'unité métaphysique et de l'unité spirituelle, si vous êtes d'avis qu'il faut assurer l'alliance continue de la science et de l'action, comme celle de la science et de la croyance, vous opposerez la scolastique, commentée et complétée, de S. Thomas, à cette nouvelle scolastique de Kant.

Je ne méconnais pas ce que le grand philosophe allemand a dit de très beau sur la bonne volonté s'imposant librement l'obligation de se respecter quand même. Mais en dehors de cette sphère tout intérieure, que nous donne-t-il ? Au-dessus, il en est une, dont l'idée sans doute nous relève, parce qu'elle nous laisse conjecturer qu'il y a quelque chose de supérieur aux sens ; mais elle est remplie d'êtres hypothétiques, dont nousn e connaissons pas la nature, dont nous ne pouvons même pas prouver l'existence. Au-dessous, est la sphère du déterminisme. Ici, tout est réel, tout est connaissable, mais tout est grossier et tout est fatal. Il en résulte que la morale de l'esprit ne doit rien qu'à elle-même ; elle ne doit rien à Dieu, dont elle pourra plus tard postuler ou réclamer

l'existence, mais qu'en réalité elle ne connnaît pas ; elle ne doit rien non plus à la nature, pas même à ce que notre personne en a reçu, à ce qu'elle en retient; car qui dit nature dit déterminisme absolu. Aussi Kant a-t-il osé dire avec courage : « La moralité veut un point d'appui qui ne soit fondé sur rien de ce qui existe au ciel ou sur la terre et qui ne soit rattaché à rien .»

Dans un tel système, certainement la bonne volonté est fière d'elle : on peut même dire qu'elle en est orgueilleuse ; elle a procuré néanmoins des facilités qui ont plu très fort à notre siècle. Pourvu qu'elle se donne personnellement bon témoignage sur l'excellence de ses intentions et sur le respect qu'elle a d'elle-même, que de choses lui deviennent permises ! Au-dessus d'elle, elle croit à peu près à ce qu'elle veut ; au-dessous, elle fait, je ne dirai pas ce qu'elle veut, mais ce que la force des choses l'amène à faire ; et comme personne ne peut répondre que de sa propre moralité, non de celle des autres, on s'embarrasse fort peu — si ce n'est pour les connaître et pour s'en servir — des modifications que les événements ont apportées dans les relations des hommes, dans le droit positif qui les gouverne. Si celui qui a bonne volonté profite et jouit de ces hasards, tant mieux pour lui: *Beati possidentes*. C'est un plaisir qu'il peut goûter avec d'autant moins de scrupules que sa bonne volonté peut tout épurer par la rectitude de l'intention.

Telle est la doctrine allemande : elle ne mérite guère d'être la doctrine française, et en l'acceptant, nous serions dupes, une fois de plus ; car celui qui a dit contre nous que la force prime le droit s'est bien tenu dans le courant de ces doctrines germaniques. En effet, avec cette séparation des régions philosophiques, où mettre le droit? Dans la morale proprement dite? Non, puisque la morale est toute individuelle, et que chacun ne répond que de son intention propre. Dans la métaphysique ? Mais tout y est arbitraire. Il ne reste plus que la région terrestre et naturelle : mais puisque tout y est fatalement déterminé, qu'est-ce donc qui, au bout du compte, y régnera, si ce n'est la force ?

Ces doctrines, Messieurs, vous ne les acceptez à aucun degré. Vous ne croyez pas que Dieu et l'âme nous soient inconnus ; vous ne croyez pas que la liberté humaine n'ait à se préoccuper que d'elle-même et de sa propre autonomie ; vous ne croyez pas que dans la nature tout soit vil. Dans la matière même vous voyez partout spontanéité et partout finalité. Entre cette force initiale prête à développer ses puissances et la fin qui domine toutes les autres, vous voyez bien un déterminisme, mais un déterminisme à régler, à orienter sans cesse, et jusque dans ses moindres mouvements, vers une beauté de plus en plus pure, vers une justice de plus en plus complète et aspirant à devenir universelle.

Tel est l'esprit de vos discussions ; tel est celui de vos recueils et de vos livres ; tel est celui qui animait l'année dernière les persuasives et scientifiques prédications de Notre-Dame. Pour propager la vérité, pour la faire accepter surtout, car c'est là le plus difficile, vous comptez sur une puissance supérieure à la vôtre. Mais dans la guérison des erreurs humaines et des maladies spirituelles qu'elles engendrent, vous appliquez activement et avec foi le précepte du vieux médecin des corps : « Je les panse, Dieu les guérit. »

Le Gérant : A. Roger

L'UNITÉ INTELLECTUELLE ET MORALE

DE LA FRANCE

Des récents débats sur l'éducation publique, sur l'organisation des études et l'avenir même de la civilisation française, il ressort une suite de constatations certaines. C'est un fait que, divisés dans le domaine des idées, on l'est plus encore dès qu'en pratique l'on prétend toucher au gouvernement des intelligences et à la discipline des volontés. — C'est un fait que l'unité des vues et des méthodes, l'accord et l'enchaînement des connaissances, le développement général et harmonieux de l'esprit sont nécessaires à toute formation d'homme : nulle culture partielle et spéciale n'y réussit, parce que l'unité et l'universalité sont les deux grands besoins de la raison. — C'est un fait que ce principe de formation et d'union dont on poursuit la recherche à travers tant de réformes, sans reculer devant la révolution périodique des programmes d'enseignement, on ne le trouve ni dans l'étude des sciences positives, parce que la connaissance de la nature ne suffit pas à l'humanité ; ni dans la culture des lettres, parce que les humanités mêmes ne suffisent pas aux exigences de la pratique ; encore moins dans l'anarchie actuelle des doctrines philosophiques, car ce n'est pas assez ou c'est trop d'un système particulier et d'une unité quelconque pour chaque esprit ; il faut la même, unique et universelle unité pour tous : non que tous doivent recevoir une égale, ni même une semblable culture, mais toute culture doit procéder d'une commune et dominante inspiration. Ainsi, plus se multiplient les formes de l'instruction, plus s'impose l'intégrité nécessaire de l'éducation. Et c'est encore un fait : on voudrait unir, on ne parvient qu'à diviser.

Pour la vie nationale, on devrait dire pour la conscience humaine, c'est là une question décisive. Il ne s'agit pas seulement de savoir s'il y aura plusieurs types d'enseignements parallèles et rivaux, si l'instruction sera classique ou « moderne », littéraire ou scientifique. Il est aisé de constituer des programmes aussi bien proportionnés qu'une belle statue : quant à les animer d'une pensée vivifiante, quant à pénétrer chaque système d'éducation d'une unité intérieure et tous les systèmes différents d'une unité commune, c'est à quoi l'on échoue ; et c'est le tout dans l'art d'élever un peuple. Faudra-t-il se borner désormais à instruire côte à côte des enfants plus séparés par la diversité de leurs pensées que par un océan, qui d'un bout à l'autre de la patrie ou de l'humanité n'auront pas un même esprit fraternel, qui dans l'enceinte d'une même cité ou d'une même maison appartiendront à différentes races intellectuelles et, pour ainsi parler, à des espèces d'hommes distinctes ? Demeurer étrangers, s'isoler, s'ignorer, se méconnaître, c'est, pour les hommes, devenir ennemis. On a pu, sans le vouloir et sans le savoir, travailler à rompre la communion naturelle des intelligences : nul sans doute, le sachant et le voulant, ne se résignera au schisme de tous contre tous.

S'il est aisé de réclamer le remède, l'est-il autant de l'indiquer ? Quand le constructeur de la grande horloge de Strasbourg, condamné à perdre la vue afin qu'aucune autre ville ne reçût de son art une merveille rivale, eût obtenu de voir une dernière fois son chef-d'œuvre, il retira du mécanisme une petite virole ; et rien n'alla plus, et personne n'y put suppléer. Personne ne réussit aujourd'hui à communiquer à l'enseignement de tout degré et de toute forme l'âme et le mouvement, la variété et la fixité nécessaires. Et comme on n'enseigne pas ce qu'on ignore, ce n'est pas seulement à former la pensée de l'adolescent, c'est à restaurer la raison virile, c'est à refaire l'éducation de l'homme et du maître qu'il faut pourvoir d'abord.

De ce rouage central, il semble que l'épure vienne justement d'être tracée en un petit ouvrage d'une fermeté pénétrante, mais dont la finesse même, la forme délicate et l'al-

lure discrète atténuent sinon la portée, du moins peut-être l'effet. En étudiant *la Philosophie et le temps présent* [1], M. Ollé-Laprune révèle les vices intellectuels qui divisent les esprits contemporains, afin de rendre à la pensée son efficacité naturelle, son unité vivante et mouvante. Je souhaiterais, par quelques réflexions sur ce livre, d'en marquer le caractère original et l'intérêt pratique : sans doute, rien ne s'y rencontre qui en définisse les applications possibles, ni qui ressemble à un programme détaillé ; il s'y trouve plus et mieux, ce sans quoi les intelligences ne peuvent être réconciliées, unies et vivifiées, ni les âmes élevées. Plus l'œuvre garde la sérénité désintéressée de la pure spéculation, plus elle porte haut et loin. En montrer l'utilité et l'à-propos, ce ne sera pas déprécier, ce sera estimer à son prix un ouvrage dont tout le dessein est de « contribuer à rétablir, à accroître la grandeur des esprits et des âmes dans notre France, et par elle dans le monde ».

I

Comment guérir le mal moderne de la solitude morale et l'antagonisme croissant des consciences ? Comment satisfaire l'impérieux besoin, le généreux désir de l'unité humaine ? Oui, comment y réussir, en fondant cette union sur la raison et la nature même, sans supprimer aucune diversité ni aucune liberté légitimes, sans rien de factice, rien d'arbitraire, rien de violent ? Contre les divergences inévitables des esprits, contre la multiplicité infinie des connaissances, il a paru longtemps que la philosophie était un secours suffisant, parce que la raison, grâce au caractère universel qu'on lui reconnaissait, semblait capable de dominer et d'étreindre toute pensée et toute réalité. En est-il encore ainsi ? ou le remède s'est-il gâté au point de devenir le plus actif des poisons ?

C'est à la philosophie, dit-on, de mettre l'unité dans la

1. *La Philosophie et le temps présent*, par M. Léon Ollé-Laprune, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure, — 1 vol. in-12, librairie E. Belin, Paris.

formation intellectuelle et morale des classes dirigeantes. Mais la philosophie n'est plus une. Entre hommes de pensée, la division est radicale à présent, et l'on a fini par s'y résigner, par s'en accommoder, par s'en féliciter : anarchie de fait ; et beaucoup ajoutent : anarchie naturelle et nécessaire. Ce qui est surprenant, ce n'est donc pas qu'on échoue à faire de tout un peuple un seul esprit et un seul cœur ; c'est qu'avec l'absolue diversité en haut, l'on prétende obtenir au-dessous l'accord et la cohésion. Non seulement on est partagé sur le fond des doctrines : on l'est sur la conception qu'il convient de se faire de la philosophie même ; ou, si l'on s'accorde en un point, c'est à reconnaître qu'elle n'est pas une science, c'est à ruiner toute sa puissance de formation et d'union. Comment cette singulière entente se peut-elle produire ?

1. — « Autrefois, il n'y a pas de cela si longtemps, c'eût été une étrange question que celle-ci : la philosophie n'aurait-elle pas plus de parenté avec l'art qu'avec le savoir, et le philosophe n'est-il pas à tout prendre un artiste ? Aujourd'hui, c'est peut-être étonner bien des gens que de mettre en doute la légitimité du rapprochement. » Mieux compris, le caractère sérieux et profond du grand art où se manifestent la fécondité et la liberté de l'esprit ; mieux remarquée par le contraste qu'elle forme avec la rigueur des méthodes expérimentales, la hardiesse des constructions métaphysiques ; mieux connue désormais, l'épopée des systèmes qui tour à tour ont prétendu accaparer l'infinie vérité et se suffire comme un chef-d'œuvre : autant de motifs de sympathie et de liens de parenté entre la philosophie de l'art et l'art de la philosophie. Allons plus avant, jusqu'aux causes dernières de ce rapprochement : depuis un siècle, chez la plupart des hommes de pensée, l'orientation de l'intelligence paraît changée ; et, au lieu de suspendre la volonté à la raison et la raison à la vérité d'un objet comme à son centre, c'est la vérité même de l'objet qu'on prétend soumettre aux lois de l'entendement, en faisant graviter l'univers autour du sujet pensant. Dès lors, ce qui importe au philosophe, c'est moins la connaissance que l'initiative, moins le savoir que

le pouvoir de l'esprit. Construire un système comme un artiste dont la fantaisie se joue au gré de ses inventions, composer le monde et le créer en quelque façon, se détacher de toute réalité pour mieux garder cette liberté souveraine d'une pensée toujours légitime quand elle est autonome puisqu'elle ne doit trouver sa règle qu'en soi, se moquer des philosophies toutes faites et tout apprises, c'est, pense-t-on, vraiment philosopher.

Ainsi, le seul objet qu'on a en vue, c'est d'exercer et de prouver l'activité poétique du sujet : non que ce soit vain et stérile ; les plus aventureuses conceptions ont une influence certaine, parce que, sorties du fonds humain, elles retournent agir sur les esprits, plus réels que les choses. La servitude d'une connaissance fixe et impersonnelle serait meurtrière pour la pensée ; et conclut-on, là où il y a science, il n'y a plus de philosophie : elle est un art, ou elle n'est pas.

Idéal nouveau, dont l'influence est partout sensible, et qui a sa grandeur et sa beauté. Mais voyez ce qu'en font « les médiocres, les faibles, ou encore les brouillons, les vaniteux, je dirais les charlatans et les intrigants, s'il y en avait ici » ; et quels abîmes s'ouvrent ainsi devant les jeunes esprits : surenchères d'audaces, passion d'éblouir et d'étonner, dilettantisme, virtuosité, et, s'il faut tout dire, cabotinage. Plus que ces Athéniens que S. Paul nous montre passant les journées à entendre des nouveautés, ou que ces adolescents de Rome dont S. Augustin nous apprend qu'ils se glorifiaient du nom de destructeurs, *eversores*, les anarchistes de la philosophie, les pontifes du scandale, d'effrontés et solennels mystificateurs enivrent de leurs philtres la jeunesse contemporaine. « Et tant de graves esprits se laissent prendre à leurs manèges, ou n'osent déclarer qu'ils n'y sont pas pris ; et cela, parce qu'ils auraient peur de passer pour intolérants ou peu fins, s'ils avaient le sens et le courage de nommer cela du nom que cela mérite ! »

Ne réservons de ces nouveautés, mais non pour l'approuver, que l'idée sérieuse dont elles s'inspirent et qu'elles répandent. En voici le résumé tout simple : tandis que les sciences positives comportent des déterminations précises

ou des vérifications expérimentales, tandis qu'elles sont asservies à un objet défini et qu'elles explorent le règne de la nécessité, la philosophie, affaire d'âme et d'art, preuve d'agilité, de souplesse et de talent, a pour domaine la liberté intérieure et la vie féconde de la pensée ; elle manifeste et recèle à la fois, sous des formes symboliques et des doctrines passagères, un fonds inépuisable et mystérieux, supérieur à la quantité et à la mesure, une puissance qu'on appellera, si l'on veut, l'infini, l'inconnaissable, la catégorie de l'idéal. Rien, en cet ordre, qui ne soit intime et incommunicable, propre à chacun sans critérium fixe, sans caractère de généralité. Pour beaucoup de philosophes contemporains, est philosophique cela seulement qui échappe et doit toujours échapper à la science, comme une croyance tout individuelle.

2. — Comment, à l'opposé, les partisans de la « philosophie scientifique » aboutissent à une conclusion analogue, c'est un résultat imprévu qu'il est intéressant d'indiquer.

« Une tentation devient assez commune aujourd'hui, c'est d'ôter à la philosophie les sciences dites philosophiques, dès qu'elles sont constituées et organisées ; on dit qu'alors il faut les rendre à la Science. La philosophie en est la nourrice, elle ne peut avoir la prétention de les garder toujours. » Qu'est-elle donc ? Un groupement instable de sciences en voie de se former et trop faibles encore pour se suffire, mais qui, à la faveur de ce rapprochement provisoire et sous le couvert d'une hypothèse telle par exemple que celle de l'évolution universelle, prennent plus de force et de consistance, jusqu'au jour où elles se détachent de la masse commune : cette maturité, elles l'atteignent dès l'instant où elles deviennent susceptibles de déterminations expérimentales, de mesures précises, de tout ce qui constitue l'exactitude d'une science positive, d'une science qui, selon l'étroite définition du mot, se réduit au déterminisme et à l'invariable enchaînement de la causalité empirique.

Philosophie et science, conclut-on, sont donc incompatibles. La philosophie scientifique, c'est le passage de la philosophie, qui prépare la science, à la science, qui exclut la

philosophie. Et ainsi le partage, en elle, se fait peu à peu ; car il faut ou qu'elle passe par la porte basse du déterminisme, ou qu'on la relègue enfin, avec ou sans fleurs, dans le palais enchanté de l'art, dans le règne chimérique de la foi ou de l'illusion. Loin de tendre à l'unité et à l'universalité pour opérer l'union des intelligences dans la vérité, elle ne travaille qu'à se rompre et à diverger toujours davantage par des recherches de plus en plus spéciales. S'il y a des sciences philosophiques, un esprit, une méthode, des systèmes philosophiques, la Philosophie, elle, n'existe pas : ce qui en fait l'apparente réalité et l'unité provisoire, c'est justement par où elle n'est pas une science, par où elle cesse d'avoir aucune valeur universelle, par où elle reste une libre conjecture tout insuffisante à relier les esprits et à fonder l'unanimité des consciences.

3. — Sans doute, en face de ces conceptions, survit ou renaît l'idée que la Philosophie est une science, et une science éminente, une discipline indispensable à l'intégrité de toute éducation libérale, le lien naturel de l'homme avec l'univers et avec Dieu, la préparation rationnelle de la foi chrétienne. C'est un fait considérable que le renouvellement de la tradition scolastique. Mais avec une connaissance approfondie des docteurs du moyen âge et de leurs maîtres antiques, avec une intelligence pénétrante des découvertes, des doctrines et des exigences contemporaines, quelques-uns ne recherchent-ils point dans la vérité ancienne et toujours nouvelle ce qu'elle a d'ancien, aimant à montrer comment le passé déjà lointain suffit encore à tout et contient tout ? De la fixité nécessaire ne fait-on pas quelquefois un point d'arrêt, non le principe d'un salutaire mouvement ? Ne s'attache-t-on pas à des formes mortes et à des théories dont il faudrait perdre la lettre pour sauver l'esprit ? N'en vient-on pas à estimer que la Philosophie est faite, et faite une fois pour toutes; que ses principes sont dès longtemps fixés à jamais ; qu'ayant pour objet l'universel et l'essentiel, elle est immobile elle-même, qu'on en peut jouir comme d'un héritage acquis sans gagner ce pain de l'âme à la sueur du front; qu'enfin il est bon de constituer une orthodoxie de

la raison et de définir « les dogmes philosophiques ? »

Une orthodoxie de la raison, un dogmatisme officiel, un catéchisme métaphysique ! Est-ce le moyen cherché de réunir les plus libres esprits, sans rien de violent, ni d'arbitraire, ni de factice, sans provoquer aucune révolte comme il s'en produit contre tout ce qui est artificiel et impérieux ? Naguère encore, les coups d'autorité ont si bien réussi à l'Eclectisme !

A qui donc entendre ? — La philosophie commence où cesse la science ; — la philosophie cesse où commence la science ; — la philosophie est une science consommée et fixée. Qu'en conclut le public des honnêtes gens ? Non, pense-t-il, la philosophie n'est pas une science : amas d'abstractions quintessenciées ou de rêves vains, prétentieuse logomachie toute propre à obscurcir les idées les plus claires, à corrompre le langage et à diviser les intelligences, dangereuse pour la justesse de l'esprit, sans portée pratique et sans rapport avec la vie. Il y a, parmi nos contemporains, je parle des plus instruits, une telle richesse de connaissances et de faits accumulés, une telle pénurie d'idées enchaînées et de principes éprouvés, on sait tant de choses, qu'on ne sait plus savoir. Entre ces hommes qui possèdent différentes sciences et qui les possèdent différemment, toute entente devient malaisée ; les divisions, les inimitiés intellectuelles vont se creusant. Et, comme l'on juge mal de ses mauvaises habitudes d'esprit, puisque c'est d'après ces habitudes mêmes qu'on juge, soumettez la philosophie au suffrage de ceux encore qui tiennent à procurer à leurs fils une éducation vraiment libérale et à faire d'eux des hommes : elle est condamnée. « La Philosophie », ce seul titre est donc une leçon et comme un défi au « Temps Présent », trop riche en philosophies pour n'être pas très pauvre de Philosophie.

II

La même question revient plus pressante : à défaut des idées et des doctrines, qui paraissent être un dissolvant, par

où s'opérera l'accord dans l'éducation de l'enfant et de l'homme ?

D'une façon très manifeste on tend, ce semble, assez généralement aujourd'hui, à fonder toute culture humaine sur l'étude de la nature et la possession scientifique de la réalité. En sachant ce qui est, en se mettant à l'école des faits, en connaissant l'univers et en recevant les leçons de choses, ne va-t-on pas en effet substituer aux chimères irritantes de la spéculation cette pacifiante certitude qui unit les esprits dans le réel et le vrai ? Sur quoi s'entendre, sinon sur ce qui est prouvé et positif ? Sans doute, pense-t-on, il est bon de conserver comme un luxe nécessaire l'ancienne culture littéraire, « la culture formelle », avec le genre de philosophie qui convient à son caractère esthétique ; mais tout ce qui est pratique, utile à la vie, nourrissant pour l'esprit, favorable au progrès pacifique, approprié à une civilisation adulte, ne tient-il pas à cet enseignement moderne qui s'inspire surtout de la science ? Et le centre d'attache, le fond commun de toute éducation, n'est-ce pas cette sévère et puissante discipline qui communique méthodiquement à tous les esprits les mêmes certitudes démontrées, en les modelant tous sur *ce qui est* ?

Ce qui est ! étrange inadvertance de gens oublieux des limites qu'ils assignent eux-mêmes, et qu'en effet il faut bien prescrire à la connaissance scientifique. *Ce qui est*, pour le savant, c'est le phénomène, et, de quelque ordre qu'il soit, ce n'est jamais que le phénomène : ne compter que sur les faits pour repaître l'intelligence, pour donner du corps et comme de la substance à l'esprit, c'est donc, sous prétexte de le fortifier en l'emplissant, l'exténuer en l'encombrant. A-t-on, dans ce siècle, assez insisté sur la radicale opposition de ce qu'on nomme « l'être et le connaître » ! Elever l'enfant par les faits et les sciences, quand on estime d'ailleurs que les sciences et les faits se bornent à l'apparence, c'est le restreindre à n'être lui-même qu'un paquet de phénomènes, sans solidité et sans caractère, un jeu d'ombres parmi des ombres.

C'est donc un leurre, que ce moderne *réalisme* de l'édu-

cation. Si du moins dans le domaine où elle est compétente et où l'on prétend enfermer l'homme, la science pouvait fournir un principe d'union, une discipline de vie commune, une garantie de prospérité et d'harmonie sociale ! Mais non. Pour qui ne se paie pas de mots, la science, une et totale, capable d'unir toutes les connaissances fragmentaires et de rallier tous les assentiments en s'égalant à la réalité, la Science n'existe pas. Elle laisse dans l'univers une somme énorme d'inconnu. Et ce chaos de phénomènes multiples et encore incohérents pour nous, elle n'achève jamais de le débrouiller. N'étant pas une, où est sa puissance d'union ? Vainement lui demande-t-on d'offrir des raisons d'agir, une loi du plaisir, de l'intérêt et du bonheur, une règle pour concerter la conduite humaine ; si elle fournit des moyens, elle ne saurait proposer un seul motif d'action, ni rendre compte d'un seul ; elle ne saurait même se justifier, car, si on travaille à l'acquérir, c'est par un mobile indépendant d'elle. Qu'il le sache en effet ou qu'il l'ignore, l'homme appartient à un monde supérieur à celui des faits ; ce n'est donc pas à ses connaissances scientifiques, si étendues qu'elles soient, qu'il peut suspendre sa vie et son action : extérieures à ce qu'il est, elles ne suffisent pas à l'humaniser ; multiples et divergentes, elles ne réussissent pas à lui procurer cette unité intérieure qui est le premier besoin des intelligences et qui doit être commune à toutes.

Il y a davantage. Non seulement les sciences, isolément, n'élèvent point l'homme ; mais il a besoin d'être élevé contre elles. Afin de se libérer du joug des connaissances positives, afin de ne point se disperser et se perdre dans l'objet toujours particulier de son étude, il lui faut un surcroît d'énergie intellectuelle ; pour dominer tous les progrès de la civilisation matérielle, il lui faut un surcroît de conscience morale : ce surcroît, où l'éducation *réaliste* le puisera-t-elle ?

Deux voies semblaient ouvertes : chercher la vérité et l'union dans les idées et par « l'humanisme », chercher la vérité et l'union par la science et dans les choses. Ni l'une ni l'autre de ces méthodes n'aboutit où il faut aller, à l'unité. Vainement essaie-t-on de les employer tour à tour ou

parallèlement, en instituant deux types d'enseignement : pas plus que chacune séparément, les deux ensemble ne remédient aux dissentiments intimes des esprits, parce que ce qui manque, c'est justement le lien qui, dans chaque esprit d'abord, et par suite dans la société des intelligences, doit rattacher la liberté essentielle de la pensée à la réalité certaine et fixe qui peut seule en être l'appui et la règle. D'une part, en effet, les idées et les doctrines, sous l'empire d'un préjugé presque partout insinué, n'osent prétendre à la science de ce qui est ; c'est le règne de la diversité et de la fantaisie, c'est l'anarchie. D'autre part, les sciences positives absorbent l'homme dans l'étude toujours partielle de la nature, l'asservissent au déterminisme de ses lois et le dispersent dans les phénomènes : elles demeurent incapables de servir de lest à la pensée, n'étant point en possession de la réalité même. Licence ou servitude intellectuelles, faut-il osciller de l'un à l'autre extrême ?

Le grand besoin de ce temps, c'est donc de concilier la certitude d'une vérité régulatrice et d'une réalité permanente avec le libre mouvement de la pensée, avec l'incessante nouveauté de la vie, non par un simple rapprochement de perspectives opposées, comme en accouplant l'audace d'une spéculation effrénée avec l'idolâtre soumission à la science positive, mais par une telle communication que l'unité s'entretienne grâce au libre mouvement des esprits, et que la variété dans le progrès naisse de l'essentielle et inaltérable fixité du vrai : règle extérieure et intime liberté, réalité et pensée, tant qu'on voit entre ces termes antagonisme ou séparation, c'en est fait de toute véritable communauté entre les hommes, et l'éducation n'a plus d'efficacité.

C'est ici toucher sans doute à l'infirmité secrète qui condamne à l'impuissance tant de réformes pédagogiques, tour à tour menteuses à leurs promesses. Qu'on y réfléchisse, en effet : s'il n'y a plus de relation réciproque entre ce qu'on sait, ce qu'on fait et ce qu'on est, qu'est-ce donc que penser, et qu'est-ce qu'apprendre ? L'a-t-on remarqué ? le divorce de la raison spéculative et de la raison pratique frappe de stérilité toute culture humaine. Quand les connaissances sont

sans rapport avec le fond de la réalité et les actes avec les théories, quand l'instruction n'a rien à voir avec l'éducation, l'on peut bien loger en la tête de l'enfant beaucoup d'érudition et de sciences, mais qu'auront-elles de vivifiant ? en quoi le formeront-elles à agir? et quel profit en retirera-t-il, sinon qu'elles feront de lui un rouage plus ou moins conscient dans le déterminisme universel ? L'on peut bien aussi développer en lui le goût des aventures métaphysiques et faire de son esprit un poème d'idéalisme transcendantal ; mais qu'en recueillera-t-il, sinon l'isolement d'une pensée vaine ? Autant espérer que le cerf-volant se soutiendra mieux, sans un fil qui le retienne au sol. Divisé dans sa pensée et dans sa vie, coupé pour ainsi dire en deux, séparé des autres esprits, l'homme qui a grandi à cette école est élevé pour l'incohérence intérieure et pour la solitude de l'âme.

III

Ce qui est ! Il faut, en effet, que l'union des esprits se fasse dans le réel et le vrai, parce qu'elle ne peut se faire librement, durablement que dans le réel et le vrai. Mais comment, sans retomber sous les coups de la critique idéaliste, ou sans donner dans un naïf et décevant réalisme, comment atteindre ce qui est? Par où fera-t-on naturellement produire à l'instruction sa vertu éducatrice? De quel art user pour que les connaissances, en s'unissant, nourrissent l'esprit et l'élèvent peu à peu à la science nécessaire de la réalité ; et cette réalité, comment faire pour que l'adolescent apprenne à la mieux toucher, à en mieux vivre dans le recueillement d'une salle d'étude qu'au milieu du tumulte de la rue ou parmi l'expérience des affaires? Supprimer toutes ces difficultés, c'est le mérite excellent de l'œuvre de M. Ollé-Laprune.

Dire de ce livre qu'il rend à la raison ses droits en montrant le sérieux, la dignité et la portée de la philosophie, qu'il rétablit l'idée qu'elle est une science, et qu'il justifie l'ambition de penser, pour la possession du vrai ; dire qu'il remet en honneur et restaure l'unité nécessaire de la cons-

cience intellectuelle et morale, la naturelle harmonie de l'esprit avec la réalité, l'accord rompu de la raison théorique et de la raison pratique, la communion de la haute spéculation avec le sens populaire, et la respectueuse collaboration de cette raison humaine avec la foi, c'est peut-être en résumer les intentions et les conclusions, ce n'est pas encore être allé jusqu'à la pensée qui en est l'âme et qui en fait la nouveauté et la force.

Sans doute, c'est merveille de voir comme sous la main et par l'inspiration de l'auteur, toutes les conceptions opposées du dilettante et du psychophysicien, de l'artiste et du savant se fondent en s'élargissant, comme les membres divisés et ennemis reprennent forme et vie commune en un corps où l'unité se marque à proportion de la variété des parties et que pour la première fois il nous est donné de considérer dans la plénitude de son développement et toute la richesse de sa constitution : science éminente, art à sa manière, œuvre morale, œuvre de foi, partout raison et vie, c'est l'image plus complète qu'elle n'a jamais été tracée d'une philosophie, parlons juste, « de la Philosophie vraiment une, unique et universelle, qui se fait par tout l'homme et pour tout l'homme ». Mais comment elle se fait, par où l'esprit et la réalité se pénètrent et se comprennent, à quel prix l'enseignement peut atteindre, organiser et élever toute la personne humaine, c'est pour réussir à le montrer qu'on nous mène peu à peu, par une sorte de nouveau Discours de la Méthode, jusqu'au profond et secret laboratoire où l'échange perpétuel se fait de la pensée à la vie et de la vie à la pensée, et où se prépare le libre accord des intelligences.

Problèmes en apparence tout spéculatifs, que ceux dont ce livre propose la solution ; ou, si l'on nous y trace comme un plan d'études, il s'agit, semble-t-il, uniquement de l'éducation singulière et exceptionnelle d'une élite. C'est vrai ; et pourtant l'œuvre a une portée, une inspiration bien autres. C'est pour le faire comprendre qu'on a essayé, dans ce qui précède, de manifester la solidarité trop peu remarquée de ces trois questions : Comment parvenir à l'unanimité des esprits, en respectant les légitimes divergences et la li-

berté de tous ? comment former dans l'adolescent la vive et fidèle expression de la réalité universelle, et l'humaniser, le réaliser lui-même pleinement ? comment par la connaissance atteindre à l'être et mettre la pensée et la vie d'accord entre elles, d'accord avec ce qui est ? Questions subordonnées, dont la solution réfléchie dépend de la réponse qu'on fournit à la dernière ; car le philosophe obtient la connaissance du réel de la même façon que se forme chez l'enfant la conscience et la raison. En face de tout effort d'union intellectuelle se dresse donc un obstacle, non le seul, mais l'un des plus difficiles à écarter : c'est ce préjugé, presque partout insinué aujourd'hui, que la pensée de l'homme est incapable d'acquérir la science de ce qui est. Contribuer, si peu que ce soit, à renverser cet obstacle, c'est donc rendre à la cause de l'unité un service peut-être obscur, mais qui n'échappe facilement au regard que parce qu'il touche au fond même de la difficulté.

Qu'on n'objecte pas qu'il doit suffire d'appliquer d'instinct les lois de la culture humaine, qu'il est meilleur de s'en remettre, pour fonder la société publique des esprits, aux données du sens commun, à la force vivifiante de la nature et à la sagesse expérimentée de la tradition. On se tromperait. Quand la réflexion a commencé à déconcerter l'élan de la spontanéité, quand on a rompu avec les coutumes consacrées sous prétexte de substituer à un empirisme routinier des méthodes plus rationnelles, quand il faut digérer, dans le système de l'enseignement, les produits d'une science ardue et les complications de la pensée moderne, ce n'est plus assez de se fier à la nature ni à l'expérience ; il devient nécessaire que la réflexion remédie aux dangers de la réflexion.

Comment d'ailleurs le sens commun suffirait-il à soutenir la société des esprits, puisque le fonds social dont il se compose se borne à quelques vérités logiques ou mathématiques, aux phénomènes vulgaires de la nature, à de pauvres adages de morale ? Comment y suffirait-il, puisqu'il faut justement édifier une société qui commence où finit l'accord involontaire des êtres intelligents, et où la division devient possible avec la liberté ? Comment y suffirait-il, puis-

que, dans cette unité libre dont chacun à chaque instant peut se détacher, les vérités de sens commun semblent diminuer à mesure que, par le progrès de l'analyse, on voit que l'on peut douter de plus de choses, à mesure que se multiplie la variété des opinions et des sensations même ? Comment y suffirait-il, puisqu'il s'agit d'obtenir, sinon en fait, du moins en droit, l'unanimité sur tout l'essentiel, et de tous également ?

Les conditions du problème apparaissent donc plus nettement : on a besoin d'une discipline, telle que, chacun se développant à part, tous se trouvent finalement d'accord et comme fondus ensemble, telle que l'union extérieure du corps social procède du mouvement intime de chaque liberté. Afin de rallier le présent et l'avenir dans la paix profonde d'une commune pensée, il faut donc une doctrine à la fois élémentaire et supérieure, nécessaire aux plus simples esprits et suffisante aux plus exigeants, accessible à tout regard droit et pourtant inexpugnable à tout l'effort de la critique ; il faut que, pour la posséder, ce soit assez de vivre comme il sied de vivre, en agissant selon qu'on pense et en pensant selon qu'on agit. Car toute manière de vivre et d'agir implique une solution complète du problème de l'existence ; « si donc il se trouve un homme vivant d'une vie pleine et régulière, abondante et mesurée, sans défaut et sans excès, n'est-ce pas lui qui, pensant avec toutes les ressources intellectuelles et morales de son être sain, droit, vigoureux, ardent, saisira le plus et le mieux ce qui est, et aura l'idée la plus juste, la plus intègre, la plus vive de l'homme même, de l'univers et de Dieu ? » et n'est-il point par excellence le citoyen de la république des esprits ?

D'où, pour répondre aux exigences du problème, le caractère singulier, et qui pour plusieurs semblera déconcertant, du livre de M. Ollé-Laprune. L'on n'y enseigne pas une doctrine toute faite, l'on nous y apprend à nous en faire une. On dirait que l'ouvrage est comme un cadre vide de conclusions précises, qu'il ne s'y rencontre rien de ce qui peut retenir fortement et grouper les esprits ; point de programme d'union, point de manifeste d'école. Mais, encore

une fois, l'unité vraie et féconde ne peut surgir que du dedans ; et la merveille, c'est que, sans mot d'ordre convenu, sans un signe artificiel de ralliement, tous s'entendent et concourent par leur seule initiative et leur liberté conservée. L'apparente faiblesse de ce livre, — et c'en est la force, — c'est donc l'imperceptible progrès qui, à partir des notions les plus simples ainsi que d'un germe inaperçu et irrésistible, va s'épanouissant. Au lieu des ambitieuses formules, des complications factices et des subtilités mortes de la dialectique, c'est l'humble, sourd et fécond travail de la vie que nous découvrent ces analyses, en apparence élémentaires, de noms et d'idées simples dont on peut dire qu'elles sont le commencement et la fin de la philosophie. Un principe est posé : ce n'est rien, et c'est gros de tout ; ainsi l'on s'élève de plain-pied jusqu'à la plus haute doctrine, sans effort senti, sans révolution de pensée, sans étonnement d'aucune sorte, sans rompre avec le bon peuple, comme s'il s'agissait et parce qu'il s'agit en effet de vérités très naturelles et très anciennes, les seules qu'il soit toujours nécessaire et toujours possible de renouveler.

On objectera sans doute que la belle simplicité de cette méthode peut nuire à l'œuvre auprès de ceux que ne rebute aucune subtilité dès qu'il s'agit de préciser davantage leurs raisons d'affirmer et d'agir, comme si le sentiment vif que l'auteur a des grandes vérités semblait parfois le rendre un peu indifférent au travail compliqué qui y conduit. Des subtilités dialectiques ! une spéculation compliquée ! est-ce de là qu'on attend la nourriture commune des esprits? et faut-il toujours intervertir les compétences? Ce n'est point par un effort d'abstraction qu'on se prépare à la difficile science de ce qui est ; non, il ne faut reculer devant aucune peine, pour préciser nos raisons de croire et d'agir, pour toucher au sens et au prix de la vie. Mais où convient-il de placer nos exigences? Est-ce dans ce jeu, fût-il noble et poignant, de l'esprit que ne rebute aucune subtilité, est-ce dans la courageuse expérience de la volonté que ne rebute aucune investigation ni aucun sacrifice? Il y a des preuves qui surgissent de la vie éprouvée, et ce sont les seules qui per-

suadent et convainquent sûrement : or il est préférable qu'on ne cherche pas à nous en donner, dans une théorie quelque ingénieuse qu'elle soit, un équivalent trompeur ; c'est assez qu'on nous indique où on les trouve et comment on les acquiert. On ne prétend point nous imposer une communauté de pensée ; on veut nous donner de penser en commun avec originalité, et en union avec indépendance.

IV

Veut-on reconnaître cette route qui, à partir du premier éveil de la pensée individuelle, aboutit à la science de ce qui est, et mène à la société publique des esprits ? Qu'on médite l'enchaînement des chapitres et la suite des étapes par où l'auteur élève peu à peu l'intelligence du jeune *penseur* qu'il forme, et rassemble tous les traits de la Philosophie complète.

On verra ainsi à quelles conditions les connaissances, comme des aliments intellectuels digérés par l'organisme, prennent vie et réalité en notre pensée, par une sorte de transsubstantiation qui de ce qui est perçu et connu tire ce qui est. On verra ainsi comment, dans cette science de l'être, outre l'office de l'entendement, il y a une œuvre d'imagination, de volonté et de foi ; en sorte que dans cette science même tout n'est pas scientifique, et qu'il faut toujours réserver ce qu'il y a de libre, de moral et, à vrai dire, de cordial dans l'union des consciences humaines. On verra ainsi combien les données en apparence inconciliables du problème, loin de se contredire, s'appellent et s'accordent.

Car, ce que cette science a de subjectif en elle, c'est justement ce qui lui donne de pénétrer dans l'intimité de l'être et de communiquer à tous foncièrement le même sens de la même réalité. C'est elle qui fait vivre en nous ce qui est hors de nous ; par elle, l'universel que l'entendement a conçu redevient concret et particulier ; par elle, se renouvelle en chaque intelligence le grand prodige de la fécondité ; et, de même que l'espèce est tout entière en chaque vivant, de même que la courbe d'un Arc de Triomphe ou la coupole

d'un Panthéon embrasse l'infini du ciel, de même aussi l'âme d'un seul peut contenir l'immense vérité ; ce qui est en tous, est réellement en un ; et ce qui est en un, se retrouve toujours semblable et toujours varié en tous. L'œuvre de l'éducation et le secret de l'unité sociale, c'est donc de faire naître l'homme dans l'enfant ; plus encore, c'est d'insérer dans l'âme de l'adolescent l'âme de l'humanité entière ; mieux enfin, c'est de faire vivre dans l'homme et dans l'humanité l'universelle réalité, « ce qui est et Celui qui est ».

Or, « à la pratique, et à la pratique seule, il appartient de mettre au cœur de la place, si je puis dire, l'objet vivant qu'il s'agit d'atteindre, le fait vivant qu'il faut expérimenter et interpréter, la vérité vivante qui nourrira, éclairera, guidera la pensée ». Là est le nœud de la méthode, destinée tout ensemble à raffermir la raison et à rallier les esprits. Vivre, agir, se mettre tout entier en expérience, s'emplir de réalité : à cette condition, il sera possible que, selon le mot du vieux Parménide, « la pensée soit de l'être ». Seule, en effet, la pratique réalise dans l'être vivant les progrès de la pensée ; seule elle amène la pensée à recueillir les progrès de la vie. La spéculation n'a donc ni son principe, ni sa fin en elle-même : l'action est au point de départ et l'action est au terme ; et justement parce qu'il faut que chacun fasse en soi la vérité, il faut que tous la fassent de même : l'union intellectuelle et l'union pratique ou morale ne peuvent subsister que l'une par l'autre.

Si la Philosophie est comme le fruit et l'expression, dans l'ordre de la pensée, de tout un état intellectuel, moral et social, ce n'est donc pas ce qui la condamne à une incurable instabilité ni à des divisions sans remède : loin de là, c'est ce qui explique comment il y a en elle une puissance d'unité et, mieux encore, d'union ; car « elle est à la fois l'œuvre de tous et l'œuvre du génie personnel, parce qu'elle est l'expression de la vie, et parce que la vie suppose la nature humaine commune à tous, et une façon d'agir et de penser propre à chacun ». La liberté nécessaire de l'esprit a donc sa règle et son maintien naturel dans le fond même de la personne morale et dans la discipline de la vie.

Aussi la diversité des études ni la divergence des opinions ne doit atteindre les parties vives de la philosophie ou de l'éducation. S'il n'est point, dans ce domaine, de dogmes littéralement définis, il peut, il doit y avoir une double fixité. D'abord, dans la méthode de discussion destinée à les rapprocher, les esprits les plus libres et les plus opposés, s'ils ne veulent point se retrancher eux-mêmes de la communion humaine, sont tenus et de respecter les faits établis, et de reconnaître les principes évidents de soi, et de garder le souci généreux de la vérité, et d'avouer l'excellence de l'honnêteté morale : fermeté nécessaire des points de départ, qui permet seule au mouvement de la pensée de naître et de se soutenir. Souple et mobile comme la vie, dont elle cherche à être la complète expression en se renouvelant constamment avec elle, la philosophie oriente tout l'homme, pensée et action, vers la ferme certitude de ces grandes réalités, la loi morale, l'âme, Dieu : fixité salutaire des points d'arrivée, qui est son attrait et sa récompense.

Et qu'on le comprenne bien : ces points fixes, même ces points de départ, ne sont pas arbitraires, sans appui dans l'expérience, sans justification ni vérification possibles : ils résument ou préparent l'enseignement de la pratique ; saisis au sein même du mouvement, ils servent à l'entretenir, parce que l'unité d'un Credo intellectuel ne saurait être que la conséquence et l'origine à la fois d'une communauté de vie. L'œuvre essentielle de la philosophie et de l'éducation consiste précisément à déterminer le terme commun de la pensée et de l'action, à les y faire converger, à leur faire trouver comme d'elles-mêmes la fin à laquelle leur libre et parfait développement les destine. Ce n'est donc pas une belle théorie pédagogique, ni un décret de réformes qui peut suffire à organiser l'enseignement, même ou surtout peut-être en ce qu'il a de plus élémentaire : car, à tous ses degrés, quels que soient les intermédiaires et l'entre-deux, il faut qu'on réussisse à relier la connaissance à la pratique, la fixité des points de départ à la fixité des points d'arrivée, les pensées les plus populaires aux plus hautes vérités : accord fondamental, qui permettra seul à la plus

libre expansion, à la plus riche variété de se produire sans danger pour les intérêts sacrés de l'union des âmes.

V

Toutefois, cette unité, que la Philosophie doit contribuer à produire, n'a pas dans la Philosophie seule toute sa raison et sa source.

Parce que l'action apporte toujours à la pensée un nouvel aliment, comme la pensée de nouvelles clartés à l'action, ce cercle mouvant ne s'arrête et ne se ferme pas. Vainement essaierait-on une fois pour toutes de fixer des propositions capables de rallier à jamais tous les esprits dans un même symbole philosophique : chimérique et périlleuse prétention ; car, si la vérité humaine se fait et se développe par le progrès même de la vie générale, « si l'objet à connaître est immense, inépuisable, comment tous y verraient-ils uniformément une seule et même chose ? Et s'il faut se l'approprier par un effort personnel où toute l'âme est engagée, comment des divergences légitimes ne se produiraient-elles pas ? comment un perpétuel renouvellement de la pensée ne serait-il pas nécessaire ? » Une orthodoxie de la raison, une définition de dogmes humains, ce serait mesquin, ce serait dangereux, c'est impossible.

Espérera-t-on remédier aux divisions, en feignant d'ignorer ce qui divise les consciences, pour n'enseigner que les principes et les devoirs communs ? Neutralité vaine, elle aussi, et abstention décevante, parce que, avec un mélange de défiance et d'optimisme, on consacre ainsi l'état qu'on prétend guérir en n'osant pas y toucher, et on favorise la désunion tout en décrétant de la supprimer. C'est que, entre les hommes, il ne s'agit pas seulement de quelques idées banales ou de relations superficielles, il s'agit de vérités essentielles, les premières et les dernières, du principe, du but, de la fonction de leur vie ; il ne suffit même pas d'une certaine communauté de point de départ ou de méthode, car l'unité doit descendre pour eux des idées mêmes d'où dérive leur activité, et ces idées sont celles qu'ils se font sur l'ori-

gine et la destinée de leur être. L'action ne saurait être partielle ou provisoire, comme peut l'être la science ; il faut quelque chose de principal, de central, de total, pour gouverner et unir les pensées et les vies. Point de cohésion, si l'on ne va jusqu'aux points essentiels, où justement les divisions sont menaçantes. C'est donc en vain qu'on tenterait de grouper les esprits comme une famille, en repoussant le Père des esprits, de tromper les exigences naturelles de la raison, d'arrêter le mouvement primitif de la sincérité, de dissimuler par l'exaltation d'autres sentiments ce grand vide : dans le fond des choses, dans la pratique commune de la vie, dans la logique des consciences, sans Dieu il n'y a point d'homme pour l'homme.

Mais quelle force maintiendra cette unanimité des intelligences, « fondée sur des idées communes, fondamentales, immuables, librement reconnues et acceptées des esprits de tout rang » ? Où trouver un principe d'unité supérieur aux éléments de discorde que toute société porte en elle ? Comment empêcher ces idées essentielles de s'altérer et de se corrompre dans les âmes par la stagnation ? ou qui leur communiquera dans la pratique une efficacité que la science n'a point ? Lacordaire l'avait dit du haut de la chaire : « La Philosophie, eût-elle la vérité tout entière, eût-elle même, s'il est possible, plus de vérité que l'Église n'en possède, ne rallierait pas les esprits dans une unité stable, telle qu'elle est nécessaire à la vie de l'humanité ; parce que le rationalisme le plus sincère et le plus religieux n'est qu'un effort de l'homme en faveur de l'homme, une tentative de souveraineté destinée à se briser toujours comme l'immense force schismatique qui toujours travaille le monde moral. » M. Ollé-Laprune le répète en philosophe : « C'est la merveille du catholicisme, et du catholicisme seul, que, malgré la plus rigoureuse orthodoxie, un souffle incessant y anime, y renouvelle tout, sans que rien change ; et la lettre sert à l'esprit au lieu de lui nuire, parce que l'esprit la vivifie. Dans la philosophie, la lettre tuerait. » La pensée de l'homme ne suffit pas à l'homme. Si c'est la vie qui est la véritable école de la vie, de même que toutes les eaux du fleuve viennent déjà de l'Océan où

elles retournent, le centre d'équilibre auquel est suspendu tout le mouvement de la pensée et de l'action ne se rencontre que dans une doctrine plus haute, comme c'est le soleil qui élève le flot de la mer jusqu'à la cîme d'où descend la fécondité.

Ainsi la Philosophie ne s'achève, l'unité naturelle et la société publique des esprits ne se conserve ou même ne s'établit qu'en se rattachant à une vérité et à une autorité souveraines, au Christianisme et à l'Eglise, « qui seule fournit le principe, le modèle, le moyen ». Non que le rôle de la raison et de la liberté s'efface devant l'efficacité surnaturelle de la foi : il y a un danger presque égal à prétendre fonder l'union intime des hommes sur la Philosophie seule ou sur la Religion seule. C'est ce concours, nécessaire bien qu'insuffisant, de la raison dans l'œuvre de l'unité, qu'il était bon de mettre en lumière : tâche plus que jamais utile, en un temps où la plupart ne veulent suivre que les voies naturelles, et où toutes les voies naturelles qui acheminent vers le Christianisme semblent obstruées ; preuve excellente que la Philosophie peut être chrétienne sans incompétence et sans empiétement. La voûte s'élève peu à peu avant qu'on ne place la pierre d'où dépend la construction qui la soutient, mais qu'elle soutient mieux encore : ainsi tout le travail de la raison, tout l'effort de l'éducation, tout le grand œuvre de l'unité intellectuelle et morale, quoiqu'indépendant en un sens de toute consigne, doit s'appuyer à la vérité une et universelle tout ensemble, à l'unité catholique.

Le tout, pour une nation, n'est pas de garder ou de reconquérir l'intégrité de son sol : le signe et la cause de cette solidité extérieure, c'est l'union intime des âmes. « Tant qu'un peuple n'est pas un par la pensée, ce n'est pas un peuple, mais un carrefour de marchands, un ramas de corps et de convoitises. » Et quand cette unité est déchirée, comme elle l'est, qu'y a-t-il à faire ?

Ira-t-on dire « que la division des esprits, c'est notre bien », qu'on veut être à soi, et à soi tout seul ? « Jouissez donc alors de l'unité perdue, du plaisir de commencer et de

finir en vous, du bonheur de rire de vos pères et d'être moqués de vos enfants, de n'avoir en commun que le doute et l'anarchie », en attendant que les âmes sans ciment succombent au premier coup de la force !

Ou, puisque l'unité des esprits est la société même, s'il faut la créer parmi les hommes à tout prix, est-ce à la science qu'on demandera de faire enfin la grande paix des consciences ? Mais les consciences lui échappent. — Croira-t-on désarmer les hommes, en fermant leurs yeux sur tout ce qui allume leurs passions, tout ce qui emporte leurs volontés, tout ce qui désunit leurs pensées ? Mais dans cette nuit, épaissie autour de leur origine, de leur nature et de leur destinée, ils se heurteront en de plus implacables discordes. — Imposera-t-on, au nom du salut public, une doctrine officielle ? Mais on ne la maintiendrait que par une entreprise de la force sur la liberté de la raison ; et on ne la maintiendra pas, parce que la domination de l'homme sur l'homme, toujours arbitraire, extérieure et incomplète n'est pas durable.

Puis donc que la culture scientifique n'a point de vertu éducatrice, puisque l'enseignement neutre est un enseignement dissolvant, puisque la philosophie séparée est condamnée à être une philosophie divisée et divisante, il n'y a qu'une conclusion : désormais, pour accorder toute la liberté avec toute l'unité nécessaire, pour animer et régler le mouvement moderne des idées, pour suffire aux aspirations agrandies de la conscience comme aux besoins accrus de la civilisation, l'éducation sera chrétienne ou ne sera pas.

* * *

SAINT THOMAS D'AQUIN

ET LA CIVILISATION EUROPÉENNE

(*D'après Hettinger*).

I

Le but que nous nous proposons, nous oblige à rappeler les principaux traits de la vie de S. Thomas.

S. Thomas naquit en 1227, dans le manoir de ses ancêtres à Rocca Sicca près d'Aquino, non loin du mont Cassin. Il sortait de la race lombarde des comtes d'Aquino ; il était petit-neveu de l'empereur Frédéric Ier, neveu de Henri VI et cousin de Frédéric II ; le pape Honorius III était son parrain.

Il reçut sa première culture intellectuelle chez les moines du mont Cassin et à l'université de Naples. A l'âge de dix-sept ans (1243), il entra dans l'ordre alors extrêmement florissant de S. Dominique, dont le poëte de la *Divine Comédie* a décrit la bienfaisante influence en des vers immortels [1]. Malgré l'opposition de ses parents, qui allèrent jusqu'à user de violence et d'artifices indignes pour le détourner de son dessein, il s'y attacha d'une manière inébranlable. On l'avait enfermé dans une tour du château ; il s'échappa par une fenêtre durant la nuit, et descendu dans une corbeille attachée aux barreaux, il s'enfuit à Naples, où il fit profession solennelle. Etudiant modeste et taciturne, il travailla la théologie à Cologne, sous Albert-le-Grand. Ses condisciples l'appelaient « le bœuf muet de Sicile [2] » ; mais son maître sut le distinguer, et il annonça que « le bœuf de Sicile remplirait un jour le monde de ses mugissements ».

A l'âge de trente-deux ans il monte dans la chaire professorale, d'abord à Cologne, puis à Paris, à Bologne, à Pise,

1. *Paradis*, chant XII.

2. Au moyen âge, le nom de Sicile désignait aussi la partie méridionale de l'Italie : de là le nom de Royaume des Deux-Siciles, resté jusqu'à nos jours.

à Naples. Ses travaux de professeur et d'écrivain (dix-sept volumes in-fol.) embrassent tout l'ensemble de la philosophie, de la théologie et de la Sainte Ecriture. Fidèle en même temps à la vocation de son ordre, le frère-prêcheur annonçait en toute occasion la parole de Dieu au peuple chrétien. En décembre 1273, il déposa la plume avec laquelle il avait écrit son chef-d'œuvre, la *Somme théologique*, jusqu'à la 90e question de la 3e partie pour ne plus s'occuper que d'une chose, se préparer à la mort. Sur la fin de janvier 1274, pour répondre au désir du pape Grégoire X, il se mit en route à pied, malgré son extrême faiblesse, pour se rendre à Lyon, où un concile général avait été convoqué. Il était parti de Naples, mais après deux journées de marche la fièvre l'arrêta à Fossanova, abbaye cistercienne, non loin de Terracine, et le cloua malade sur son lit. Là il expliqua aux moines qui l'en priaient une partie du *Cantique des cantiques*. Arrivé aux mots : « Filles de Jérusalem, dites à mon Bien-Aimé que je meurs d'amour », il tomba dans une si grande faiblesse qu'à peine put-il encore prononcer quelques mots, et il demeura absorbé en Dieu. Le 7 mars, au matin, il rendit son âme entre les mains de son Créateur.

Tel fut Thomas d'Aquin. Il s'offre à nous comme le plus noble représentant du moyen âge. Tout ce qu'il y a d'essentiel dans la civilisation antique, il se l'est approprié, il le possède, mais purifié, spiritualisé, transfiguré. Schelling aurait voulu avoir une traduction ou plutôt une paraphrase d'Aristote, la jugeant indispensable pour la parfaite explication du sens et l'intelligence claire de l'ensemble : ce difficile travail, S. Thomas l'a exécuté pour ses contemporains. Lui et son maître Albert-le-Grand ont, au jugement de Georges Ritter, mieux compris Aristote que n'ont fait nos grands philosophes d'aujourd'hui ; et en expliquant et redressant à l'occasion « le Philosophe » qui a porté toute la philosophie ancienne à son plus haut degré de développement et en a donné le dernier mot, il a transmis à la chrétienté tout l'actif du savoir antique dans toutes ses branches.

Des combats de géants s'étaient livrés au temps passé ; l'Europe avait assisté en tremblant à la lutte acharnée de deux

principes politico-religieux contraires, au duel à mort de deux puissances rivales qui se disputaient l'empire du monde, les Arabes mahométans, et les Francs chrétiens. Longtemps la victoire parut douteuse; enfin Charles Martel, dans les plaines de Tours, arrêta par une bataille de sept jours le flot des invasions musulmanes et le refoula pour jamais. Mais la victoire n'était par là qu'à moitié gagnée.

Une invasion morale menaçait maintenant l'Europe chrétienne, du côté de l'Espagne, devenue la terre classique de la philosophie des Arabes ; l'averroïsme envahissait les esprits. L'averroïsme : ce mot, au moyen âge, exprimait le comble de l'incrédulité, de la haine et de l'outrage à l'adresse des croyances chrétiennes, au point que, dans ses fresques du Campo-Santo de Pise, Orcagna a placé, à côté de Mahomet et de l'Antechrist, le philosophe arabe, le commentateur d'Aristote, Averroès (Ibn-Roschd, mort en 1198)[1], et que les libres-penseurs et les impies du moyen âge le regardaient comme leur maître.

En effet, le danger n'était pas moindre à ce moment, il était même plus grand que lorsque l'épée du chef des Francs mettait en déroute les armées d'Abderrahman. Pour les adeptes de cette école philosophique, la Bible n'était qu'une fiction prématurée de l'esprit humain ; la création du monde et de l'homme, la divine Providence, la liberté, l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps, étaient autant de rêveries inadmissibles. Cette même philosophie conseillait toutes les jouissances, affirmant que pour chacun tout finit avec la vie présente ; elle était ainsi en complète contradiction avec la morale chrétienne.

Ce poison qui émanait de l'averroïsme se répandait aussi dans le monde chrétien, corrompant, partout où il s'infiltrait, les doctrines et les mœurs chrétiennes ; il n'est que trop facile d'en constater l'influence funeste à la cour de Frédéric II, en Sicile ; c'est de cette source que sortit le blasphème connu dès le moyen âge, savoir que « le monde avait été trompé par trois imposteurs : Jésus, Moïse et Ma-

1. Ampère, *Voyage dantesque*, p. 219.

homet ». C'était là le fléau qui menaçait de ronger et de détruire dans sa racine la civilisation européenne et chrétienne. L'averroïsme était pour tout l'Occident un immense danger, et pour tous les esprits faibles une tentation très forte et très perfide. Qui pourrait seulement imaginer quelle marche l'histoire du monde aurait prise et ce qui serait advenu de l'Europe, si l'averroïsme avait triomphé ? Sur les ruines de l'Eglise catholique, un nouveau califat aurait étendu son sceptre de fer; les croyances chrétiennes auraient disparu de la terre, et avec elles la liberté, l'honneur, les mœurs et la chasteté chrétiennes.

Le moment était décisif, et c'est alors que S. Thomas parut dans sa chaire de professeur : ce fut un événement providentiel. Sa mission contre Averroës fut la même que celle d'Origène contre Celse, de S. Athanase contre les ariens, de S. Augustin contre les manichéens et les pélagiens, de S. Bernard contre Abailard. Il se dresse comme un phare dans la nuit de ce temps-là, et il éclaire le chemin de la vérité par la lumière de son génie, qu'il envoie dans le lointain des âges. Il ne lui fut pas donné de vivre et d'enseigner aussi longtemps que son maître Albert-le-Grand : mais, s'il n'a enseigné que peu de temps, la semence qu'il a jetée pendant ce peu de temps a été éminemment féconde ; elle a admirablement prospéré, et produit de siècle en siècle des fruits d'une richesse infinie, dont nous nous nourrissons et se nourriront encore les générations à venir. Et plus les siècles nous éloignent de lui, plus la perspective dans laquelle nous le voyons se recule, plus aussi sa figure grandit et gagne en majesté et en puissance. Profitant des travaux de ses devanciers, depuis Pierre Lombard jusqu'à Albert-le-Grand, nourri de la substance et de l'esprit des Saints Pères, principalement de S. Augustin, il a créé un système de la science catholique d'une élégance en même temps que d'une simplicité admirables, embrassant tout dans son ampleur, solidement enchaîné dans ses parties et établi sur les vérités de la nature et de la foi.

II. *Le véritable Aristote et le faux. — Nature et mode de la connaissance humaine.*

Avant tout il s'agissait de poser les fondements de l'édifice de la vraie science. La philosophie des Arabes, et surtout l'averroïsme, n'est pas une philosophie ; ce n'est qu'une manière, a dit avec raison Hegel. Et, avec non moins de vérité, Moïse Maïmonide dit que cette philosophie confond la fantaisie avec la raison et qu'elle prend l'une pour l'autre. Averroës, à l'en croire, ne voulait rien sinon rendre les pensées d'Aristote ; mais, sous prétexte de commenter le grand philosophe de l'antiquité, il lui avait subtilement prêté sa propre manière de concevoir le monde et la vie. Un coup d'œil jeté sur les œuvres authentiques d'Aristote, puis sur les dissertations de la philosophie des Arabes, suffit pour reconnaître bien vite l'esprit étranger qui a glissé ses idées sous les expressions et les formules du Maître : ce qui était d'autant plus facile, que les plus importants écrits du Stagirite, traduits d'abord en langue syriaque, le furent ensuite du syriaque en arabe par des chrétiens nestoriens, à la cour du calife de Bagdad, pour l'être enfin de l'arabe en latin. A cause du crédit considérable dont Aristote jouissait dans les écoles, il importait d'ôter son autorité aux adversaires qui s'en faisaient une arme ; il fallait qu'Aristote fût rendu à lui-même.

Restaurer le texte, et en donner une meilleure traduction, telle fut la tâche que s'imposa S. Thomas ; pour cela il envoya son confrère, le dominicain Guillaume de Moerbec en Grèce, afin de se procurer les meilleurs manuscrits. « Suivant une méthode nouvelle qui lui était propre, dit Ptolémée de Lucca, il expliqua le philosophe phrase par phrase, tantôt l'approuvant, tantôt le commentant et tantôt le rectifiant. Il s'attacha à l'autorité du Philosophe pour des raisons intrinsèques et extrinsèques, ou de fait : car personne n'a su aussi bien qu'Aristote déterminer le domaine et la tâche de la philosophie. Il a créé la logique et fondé la science de la pensée, de telle sorte qu'elle n'a pas fait un pas en avant depuis lui. La métaphysique aurait évité beaucoup d'erreurs et moins perdu en considération, si elle avait toujours observé la ré-

serve du Stagirite et délimité son domaine avec autant d'exactitude que lui. S. Thomas ramena donc les doctrines du maître à leur teneur vraie ; et armé de sa science et de son autorité incontestée, il combattit les Arabes qui propageaient sous l'égide d'Aristote leurs doctrines matérialistes et incrédules ; il triompha du faux Aristote en mettant le véritable en lumière. Car « l'orgueilleuse nation des Arabes se vantait du suffrage d'Aristote autant que de la conquête de l'Espagne : elle disait bien haut que la religion chrétienne ne pouvait pas tenir debout en face d'Aristote et de la vraie philosophie[1]. »

S. Thomas revendique tout d'abord le droit de la science. Il enseigne que l'amour du savoir est inné chez tous les hommes[2]. Qu'est-ce que la vraie science ? C'est, enseigne-t-il, une équation des choses connues avec l'esprit qui les connaît : *æquatio rei et intellectus*[3]. Elle a donc pour objet et pour mission de reproduire spirituellement le monde réel, si bien que l'âme, en un certain sens, est le miroir de l'univers. Mais cette science est-elle possible pour l'homme ? Comment l'homme arrive-t-il à la science ?

C'est la question que l'esprit se pose dès qu'il a pris conscience de lui-même ; c'est celle que se posait Kant cinq cents ans après S. Thomas, lorsqu'il s'agissait de repousser le scepticisme et le sensualisme. Et là où S. Thomas avait réussi, Kant a échoué, et il n'a pu sortir du cercle de ses idées subjectives. En partant de l'expérience, S. Thomas établit la connaissance sur le terrain solide et ferme de la perception sensible, par le moyen de laquelle l'objet sensible est saisi d'une manière immatérielle par l'organe de la sensation[4]. Mais l'objet sensible est un objet particulier, contingent, tandis que la science a pour objet les idées et les lois universelles et nécessaires de toutes choses[5]. Et celles-ci, comment est-ce que je les connais ? Evidemment, ce n'est point par les sens, puisque ceux-ci ne perçoivent que

1. Maurus, *In Aristotel. præf.*
2. *In Metaphys.* I, 1.
3. *Sum. theol.* I, 16, 1.
4. *De verit.* q. 2, a. 2, 5 ; *Sum. theol.* I, 12, 2.
5. *In Metaphys.* XIII, 10, I, 1 ; *Sum. theol.* I, 15, 1.

les choses sensibles, et que les idées sont d'une nature suprasensible. Je les connais par l'esprit, répond S. Thomas, par l'esprit qui est supérieur à cette faculté mixte de connaître qui résulte de l'union de l'âme et du corps, par l'esprit auquel appartient en propre la faculté de connaître l'universel et le nécessaire [1]. L'esprit est donc quelque chose qui diffère des sens, ainsi que cela résulte de la différence des fonctions opposées [2]. Mais ces choses visibles ont été créées d'après le type des idées éternelles et divines ; elles en sont la copie [3] ; cet idéal, cet intelligible qui apparaît incorporé dans les choses, l'esprit le connaît par *abstraction*, en le considérant dégagé des accidents sensibles du temps, du lieu, de la grandeur, etc., [4] en considérant, par exemple, l'idée de l'humanité dans tel homme individuel, l'idée de l'être dans tel ou tel être réellement existant. Ainsi, par la vertu innée de son esprit, l'homme perçoit l'essence des choses, provoqué qu'il est par le monde extérieur et fécondé par la perception sensible. Ainsi donc toute connaissance commence par la perception sensible, mais s'achève dans l'esprit [5].

Par cet enseignement, S. Thomas a signalé et réfuté longtemps d'avance l'erreur fondamentale de Kant[6], à savoir que notre connaissance ne va pas plus loin que nos sensations et impressions subjectives, et qu'elle nous laisse dans l'ignorance sur l'essence des choses. Certainement, observait-il, les choses extérieures ne sont pas en nous de la même manière qu'elles sont en soi, dans leur être matériel ; mais nous les connaissons par le moyen d'une image immatérielle, qui, dans la perception sensible d'un objet, représente l'essence même de l'objet, abstration faite de ce qu'il y a de sensible dans l'image totale[7]. L'idée est tout d'abord dans l'esprit ;

1. *Sum. theol.* I, 57, 1 ; *C. Gent.* II, 66 ; *De anima*, III, lect. 4.
2. *C. Gent.* II, 66 ; *Sum. theol.* I, 75, 5.
3. *Sum. theol.* I, 15, 1. Puisque c'est Dieu, et non le hasard, qui a fait le monde, les idées des êtres préexistent dans son intelligence comme types et modèles de tout ce qui a été créé.
4. *Sum. theol.* I, 84, 7 ; I, 57, 2 ; *Opusc.* 55.
5. *Sum theol.* I, 84, 6.
6. Observ. génér. sur l'esthétique transcendantale. *Critique de la raison pure.*
7. *Sum. theol.* I. 85, 1, 2. — *C. Gent.* I, 53.

c'est par elle que l'objet extérieur se présente devant l'esprit et en est connu, de la même manière que l'image parait dans le miroir, reproduisant la ressemblance de l'objet extérieur qui se mire. Ainsi notre connaissance est un fait subjectif, mais elle porte en elle une matière objective. La vérité n'est pas seulement dans l'intelligence, elle est aussi dans les choses[1]. Si Kant avait mieux connu Aristote et S. Thomas, dit Barthélemy-Saint-Hilaire, il aurait reçu de leurs mains le fil conducteur à l'aide duquel il aurait pu sortir du labyrinthe des idées subjectives, et il n'aurait pas eu besoin du postulat de la raison pratique pour échapper au scepticisme, conséquence nécessaire de sa « métaphysique de l'avenir. » Après avoir fondé le droit et la solidité de la connaissance humaine, le Docteur angélique pouvait hardiment se mettre à l'œuvre pour explorer les régions de la vérité. Qu'est-ce que Dieu ? qu'est-ce que l'homme ? voilà la question.

III. *La doctrine de S. Thomas sur Dieu. — Sa lutte contre le matérialisme et le panthéisme.*

Dans son commentaire sur la *Physique* d'Aristote, S. Thomas avait jeté un coup d'œil sur l'ensemble de l'univers visible. Là, devant ses yeux se déploie une prodigieuse richesse de forces, une plénitude incommensurable de biens[2]. D'où vient le monde ? d'où viennent tous ces biens ? Ils ne viennent pas d'eux-mêmes : il faudrait pour cela qu'ils fussent à eux-mêmes leur fondement et leur fin. Or il n'en est pas ainsi : tout tend à la perfection, tout aspire à un bien supérieur; les êtres libres et conscients, d'une manière libre et consciente ; les êtres inconscients et sans liberté, d'une manière inconsciente et fatale ; mais tous tendent vers quelque chose de plus haut et de meilleur [3]. C'est pourquoi, ils ne sont pas bons en soi et par eux-mêmes, mais ils le deviennent par participation à

1. *Sum. theol.* I. 16, 1, 2, 3; — *C. Gent.* I. 72 ; « Est tanquam speculum, in quo res cernitur ».
2. *Sum. theol.* I. 5, 6.
3. *Sum. theol.* I. 6, 1 ad 2.

celui qui est bon en soi, et qui est le Bien suprême. C'est ainsi que le monde démontre l'existence de Dieu ; il circule à travers tous les êtres un torrent de suprême et nécessaire amour. Tout ce qui est capable d'aimer Dieu, l'aime.

Aimer Dieu par-dessus tout est chose naturelle pour toute créature, non seulement pour la créature intelligente, mais encore pour celle qui n'a pas la raison, et pour celle même qui est inanimée, dans la mesure d'amour qui peut convenir à chaque créature [1]. Et l'intelligence créée, en tant qu'elle est le premier de tous les biens terrestres, c'est-à-dire la faculté de connaître, aspire et tend de toutes ses forces vers une intelligence infinie, qui est au-dessus d'elle, de laquelle découle la lumière spirituelle, de même que la lumière physique a sa source dans le soleil [2]. Et notre regard, en cherchant, plonge dans les immensités de ce monde si admirablement conformé, non pas pour s'y perdre, mais pour y reconnaître les voies par lesquelles l'esprit s'avance et s'élève au-dessus du monde jusqu'à Dieu ; car tout effet révèle sa cause, et le monde manifeste l'être et l'action de Dieu. Le voyageur, en apercevant des vestiges dans le sable, reconnaît qu'un autre l'a précédé par là ; c'est ainsi que nous voyons dans la poussière de la création les traces de Dieu qui a passé là [3]. Mais l'esprit humain, qui porte en lui-même l'idée du vrai et du bien, qui pense et par la pensée se saisit lui-même, est une image de Dieu [4]. Cependant l'homme ne doit pas rechercher Dieu et aspirer à lui seulement comme les païens [5] ; S. Thomas nous prend par la main et nous mène à Dieu par cinq voies. Ses preuves sont inébranlables ; et plus l'ignorance, l'amour de la nouveauté et le scepticisme ont fait effort contre elles depuis six cents ans, plus leur force s'est affermie. Kant lui-même, ainsi que la science exacte dont se targue notre siècle, n'ont pu s'empêcher de le reconnaître. Dieu est : le mouvement le démontre comme premier moteur ; les effets

1. *Sum. theol.* I-II, 109, 3.
2. *C. gent.* I, 43 ; — *Sum. theol.* I, 16, 6, 7, 8 ad. 2. « Veritas prima est major animâ » ; Cf. *De spirit. creat.* 10.
3. *Sum. theol.* I, 45, 7 : « Repræsentatio vestigii ».
4. *Loc. cit.*
5. Act. apost. XVII, 27.

l'exigent et le désignent comme la cause première ; le contingent et le possible qui sont dans le monde, indiquent Dieu comme être nécessaire et absolu ; les biens imparfaits le montrent comme le bien suprême ; l'ordre et l'harmonie présents dans le monde conduisent à lui comme au principe souverain de l'ordre[1].

Mais, qu'est-ce que Dieu ? L'esprit humain ne peut pas voir Dieu tel qu'il est ; tant qu'il vit ici-bas, il est lié par la communauté de vie avec le corps matériel, et l'objet de sa connaissance est seulement ce qui se manifeste dans des choses perceptibles aux sens. Oui, bien que Dieu soit intelligible au plus haut degré, étant vraï au plus haut degré et la vérité même, il ne peut néanmoins, par la voie naturelle, être connu tel qu'il est par aucun esprit créé, même le plus haut placé. Il surpasse toute intelligence créée : c'est ainsi que le soleil, source de la lumière dans le monde physique, ne peut être contemplé par notre œil ; l'infini seul est l'organe adéquat pour la connaissance de l'infini[2]. Cependant la raison naturelle peut connaître Dieu, mais seulement d'une manière imparfaite, et par comparaison et analogie : c'est par la créature que nous connaissons le créateur[3] ; mais la créature est à une distance infinie de Dieu, c'est pourquoi nous ne connaissons Dieu que par l'analogie du fini, c'est-à-dire imparfaitement[4]. Par la considération des créatures notre esprit peut s'élever à la connaissance de Dieu par trois voies. En premier lieu par la voie de la *causalité* : étant changeante et défectueuse, la créature indique par là même une cause suprême d'où elle est sortie, cause immuable et infiniment parfaite. Ensuite par la voie de la grandeur qui domine tout : en effet, comme cette cause suprême est cause de tout ce qui existe, elle doit nécessairement contenir en elle-même tous les biens crées, et d'une manière infiniment parfaite. Enfin nous connaissons Dieu par voie de négation : en effet, Dieu surpasse infiniment toutes les

1. *Sum theol.* I, 3, 3 : « Quinque viis probari potest » ; Cf *C. gent.* I, 13.
2. *Sum. theol.* I, 12, 8, 11.
3. *Loc. cit.* a. 12.
4. *Loc. cit.* a. 5 ; I, 13, 2.

choses créées, par conséquent rien ne lui convient de ce qui convient à la créature, comme telle, c'est-à-dire rien de fini [1]. Nous connaissons donc par la création l'unité et la simplicité, l'infinité et l'absolue bonté de l'Être divin[2].

C'est là que S. Thomas place le levier pour faire sauter le matérialisme et le panthéisme sous toutes leurs formes. Le matérialisme fait de la matière son Dieu, il se le figure corporel; mais Dieu ne peut pas être un corps, car un corps ne se meut point, s'il n'est mû auparavant; or Dieu est le premier moteur. Un corps porte en soi la *possibilité* de tout changement; mais ce qui est au commencement, ce n'est pas la possibilité, mais bien la réalité, autrement rien ne passerait à la réalité. Si Dieu était corps, il faudrait qu'il fût un corps vivant, puisque celui-ci est plus noble que celui qui n'est pas vivant, et que Dieu est l'être le plus noble qui existe. Le corps vivant n'est tel que par une âme, Dieu n'est donc pas un corps. Un corps est changeant, Dieu ne change pas; un corps est nécessairement limité, Dieu est sans limites; donc Dieu n'est pas un corps[3]. Un corps est composé, tout composé exige des principes composants, donc Dieu n'est pas un corps[4]. Par là Démocrite et Épicure sont réfutés, aussi bien que Feuerbach et Littré.

Au commencement et à la fin de la philosophie moderne on voit paraître comme représentants du panthéisme Baruch Spinoza au XVI[e] siècle, Schelling et Hegel au XIX[e]; ce sont les sommités du système. Leur pensée fondamentale commune est que tout ce qui existe est un et le même par la substance et par l'essence; que toutes les choses du monde ne sont que des formes, des attributs, des manifestations de l'unique infini[5], avec suppression de la différence essentielle d'homme et d'animal, de moi et de toi, de corps et d'esprit, de Dieu et de monde. Le panthéisme *mondifie* Dieu et déifie le monde.

Avec un seul syllogisme le Docteur angélique frappe le panthéisme au cœur. Dieu possède l'existence de lui-même

1. *In Ep. ad Rom.* sect. VI.
2. *Sum. theol.* I, 3, 12.
3. *Sum. theol.* I. 3, 1 ; *C. gent.* 1, 23.
4. *Sum. theol.* I, 9, 7.
5. Conc. Vatican. *De fide cathol.* Cap. I. Can. 3, 5.

et par lui-même : s'il l'avait reçue d'un autre, il ne serait pas Dieu ; ce serait cet autre qui serait Dieu. L'idée et la réalité, l'essence et l'existence s'unissent et s'identifient en lui[1] ; il possède par conséquent tous les biens et toutes les perfections possibles ; il est parfait au plus haut degré et sans aucune imperfection[2] ; il est toute réalité pure ; rien en lui n'est simplement possible, car le possible ne devient réel que par quelque chose de réel : Dieu est donc un pur esprit infiniment parfait[3], séparé de tout ce qui est imparfait, fini, corporel et changeant. Dieu, l'être parfait, est, comme cause, au commencement de toutes choses ; toute l'évolution des choses le suppose comme principe, lui, et non le chaos, non l'imparfait, non la matière, non l'indifférence entre la matière et l'esprit[4] ; et la dernière supposition est la vraie raison pour laquelle les systèmes panthéistes les plus idéalistes ont fini par s'abîmer dans les bas-fonds fangeux du matérialisme.

« Mais, répondent Spinoza[5], Fichte, Hegel, Schleiermacher, Strauss, si vous voulez définir Dieu de trop près et en faire un être particulier, séparé du tout infini, est-ce que, par là même, vous ne l'avez pas rapetissé et resserré dans des limites finies, et supprimé l'idée même de l'infini ? L'idée d'un Dieu personnel, distinct de l'univers, ne contient-elle pas en elle-même une contradiction, puisqu'elle le représente comme infini et fini tout ensemble ? » « Vous attribuez à Dieu la personnalité et la conscience, dit J. Fichte[6] ; qu'appelez-vous donc personnalité et conscience, sinon ce que vous avez trouvé et appris à connaître en vous-même ? Mais cet attribut, vous ne le concevez pas sans une limite et sans une fin, vous ne le concevez pas d'une manière absolue : cela, la plus petite attention donnée à la nature de votre conception peut vous l'apprendre. Donc, en ajoutant ce prédicat à

1. *C. gent.* I, 21. — *Sum. theol.* I, 3, 3.
2. *Sum. theol.* I, 4, 2.
3. *Loc. cit.* q. 3, a. 7, 8.
4. *Loc, cit.* q. 4, a. 1, 2.
5. « Omnis determinatio est negatio » (Ep. 50).
6. *Journal philosophique*, VIII, 1. Cf. Schleiermacher, *Reden uber Religion*, p. 107.

l'être de Dieu, vous en faites un être fini, un être semblable à vous ; ce n'est pas Dieu que vous pensez, c'est vous-mêmes que vous multipliez par la pensée.» « Personnalité absolue n'est qu'absolue contradiction, un néant de pensée », dit encore le même philosophe.

C'est une chose pénible à voir que les efforts désespérés auxquels se livrent ceux de nos philosophes modernes qui n'ont pas été entraînés dans le panthéisme, pour échapper aux enlacements de la sophistique panthéiste : S. Thomas les a connus [1], et il les a dénoués d'une manière aussi radicale que lumineuse. Il distingue entre l'être universel et l'être divin. Celui-là n'est rien autre chose qu'un produit de notre pensée, qui fait abstraction des choses particulières, négligeant la compréhension et le contenu, affirmant seulement l'être, lequel consiste uniquement dans l'idée et convient à tout ce qui existe [2]. Celui-ci, au contraire, l'être divin, n'est pas seulement un être idéal et tout entier dans la pensée, mais c'est l'être le plus réel, et nullement une personnification de l'être universel, idéal, abstrait, sans détermination, du panthéisme. Etant la plus haute perfection, la plénitude illimitée de l'être, il est par là même tout différent et infiniment au-dessus de tout être imparfait et limité ; étant infiniment au-dessus de l'être fini, et cause de celui-ci, il en est absolument différent, et par conséquent déterminé [3]. Donc Dieu est un être personnel, existant en soi et par soi, et par là même différent du monde, sa créature ; et nous nous représentons sa vie comme semblable à la vie de no-

1. « Quia id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium » (*C. gentes*, I, 26).

2. *Loc. cit.* : « Multo ergo minus ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes, nisi in intellectu solo ».

3. « Individuatio primæ causæ est per puram bonitatem ejus. (*Sum. theol.* I. 2, 4). « Ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium » (*C. gent.* I, 26). « Esse ejus est ipsa ejus natura divina subsistens, quod in nulla alia re contingit, nam quælibet alia res habet esse receptum et sic limitatum, et inde est quod essentia divina ob ommibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi..... Patet ergo quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab ommibus aliis distincta » (*Quodlib*. 26. 2, 8).

tre propre esprit, sans pour cela vouloir identifier les attributs du créateur avec ceux de la créature[1].

Le matérialisme était vaincu, ainsi que le panthéisme, et cependant S. Thomas n'avait encore rempli que la moitié de sa tâche. Le monde n'est pas Dieu, soit; mais d'où vient le monde? La matière est éternelle, le monde est donc de toute éternité; il est le produit d'un mouvement nécessaire qui part de Dieu, il est donc nécessairement tel qu'il est, et il ne pourrait pas être plus grand ni plus petit, plus parfait ni plus imparfait. Il n'y a donc pas de providence: ce que les croyants appellent Providence n'est que la raison universelle, d'après les lois de laquelle la matière éternelle s'est développée fatalement. Telles sont les lignes fondamentales de la philosophie des Arabes, qui s'appuie sur Aristote pour attaquer la conception chrétienne du monde. On voit que l'incrédulité moderne n'a rien trouvé de nouveau dans ces questions. Ainsi, pour expliquer l'origine des choses, Strauss[2] n'a rien de mieux à produire que l'hypothèse d'une matière primordiale; et pour nous consoler d'avoir perdu la foi en la divine Providence, il nous affirme que la nécessité, sous la loi de laquelle les causes agissent en ce monde, est la « Raison elle-même »; et il exige pour celle-ci la même dévotion pieuse que les dévots d'ancien style montrent pour leur Dieu.

S. Thomas accable son adversaire de tout le poids de sa puissante dialectique, à laquelle s'ajoute une intuition immense avec une précision et une clarté d'exposition admirables. L'hypothèse de la matière éternelle[3], la négation de la Providence[4], la prétendue impossibilité de la création sont pulvérisées et anéanties sous le marteau de sa critique. Son commentaire sur le huitième livre de la *Physique* d'A-

1. *Sum. theol.* I, 27, 1: « Cum Deus sit super omnia, ea quæ de Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infirmarum creaturarum..., sed secundum similitudinem supremarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum ».
2. *La foi ancienne et la nouvelle*, p. 383.
3. *Sum. theol.* I, 44, 2; 46, 1, 2.
4. *C. gent.* I, 40. — *Sum. theol.* I, 22, 1, 2, 3.

ristote est presque tout entier consacré à la réfutation d'Averroës. Il résume toute l'argumentation de ce philosophe en ces quelques mots : « Devenir signifie changer ; or ce qui change suppose un objet sur lequel se produit le changement ; donc le monde ne peut devenir sans qu'il y ait une matière éternelle. » Il nie la majeure. La production de l'univers par Dieu n'est ni un mouvement ni un changement, mais une simple émanation[1]. Certainement Dieu est éternel, dit-il réfutant le sophisme d'Averroës sur la nécessité d'un monde éternel ; mais il n'a pas créé un monde éternel, bien qu'il eût de toute éternité la volonté de le créer. La causalité naturelle suppose, il est vrai, une matière préalable et s'exerce dans le temps ; mais Dieu, cause suprême et universelle de tout être, crée la forme avec la matière, et le temps lui-même avec les choses du temps[2].

Schelling a dit quelque part : « L'idée de la création est la croix de la raison »; c'est ce que les anciens philosophes exprimaient par l'axiome rapporté par Aristote : « De rien, rien ne se fait : *ex nihilo nihil fit* ». S. Thomas a montré clairement ce qu'il y a d'erroné dans cette conception. « Ne considérant, dit-il, que des effets individuels, les anciens philosophes ne reconnaissaient non plus que des causes particulières ; et comme tout, dans cette région inférieure de l'individualité, sort d'une matière préexistante, ils disaient conséquemment que rien ne se fait de rien. Mais il n'en est point ainsi dans la première émanation des choses dérivant du principe universel : ici l'action créatrice de Dieu se déploie sur le néant[3]. Mais si le monde est de Dieu, tout le bien qui est dans le monde est aussi de Dieu ; or, les choses sont bonnes non seulement dans leur substance, mais encore dans l'ordre qui les met en rapport avec leur fin, surtout avec leur fin dernière, qui est la bonté suprême. Mais comme Dieu est la cause de tout par son intelligence et qu'il possède en conséquence l'idée type de ses effets, il a nécessairement la connaissance de l'ordre qui rapporte les choses à leur

1. *In VIII. Physic.* Lect. 2.
2. *Sum. theol.* I, 46. 1 ad 6.
3. *Sum. theol.* I, 45, 2 ad 1.

fin. Or c'est là précisément ce qu'on appelle *Providence*.[1]

IV. *L'anthropologie de S. Thomas d'Aquin. — Son livre contre Averroës.*

Qu'est-ce que l'homme ? c'est la seconde question. La solution donnée par la saine philosophie et par la foi était contestée, et sur ce point encore la conception chrétienne du monde était menacée. C'est à peine si on trouverait une affirmation de la nouvelle école matérialiste que S. Thomas n'ait indiquée ou tout au moins réfutée en principe ; et le Pape Léon XIII a pu dire en toute vérité de lui qu'il a non seulement réfuté toutes les erreurs des anciens temps, mais encore fourni des armes invincibles contre celles que l'on croyait mortes et enterrées sans retour et que l'on voit aujourd'hui renaître et se présenter comme inédites [2].

Deux vérités principalement forment l'objet de sa démonstration : l'âme humaine est spirituelle ; l'âme humaine est immortelle. Les doctrines et les mœurs épicuriennes s'étaient répandues de la cour sicilienne de Frédéric II dans toute l'Italie et la France méridionale. Dante met dans le sixième cercle de son *Enfer* Epicure et tous ceux qui, comme lui, font mourir l'âme avec le corps. Ils sont enfermés dans des tombes ardentes :

Suo cimitero da questa parte hanno
  Con Epicuro tutti i suoi seguaci
  Che l'anima col corpo morta fanno [3].
... Qui con più di mille giaccio :
  Qua entro è lo secondo Federico.

Que l'âme humaine est simple et spirituelle et indépendante du corps dans son être et dans certains de ses actes, S. Thomas le démontre par la faculté de connaître et par la nature de son objet. L'âme humaine pense, et par sa pensée elle perçoit l'universel, le nécessaire, le suprasensible, ce qui ne se montre nulle part dans le monde des sens ; notre pensée

1. *Sum. theol.* I, 22, 1.
2. *Encycl.* dat. 8. Aug. 1879.
3. *Inferno*, X, 13 ; — 118.

saisit même le sensible d'une manière supra-sensible [1]. Il démontre cela par l'acte même de connaître et par sa nature : car notre faculté de connaître ne pourrait pas comprendre les idées universelles, si elle n'avait pas le pouvoir de connaître l'universel, puisque le sens ne perçoit que le particulier et l'individuel [2]. Or l'exercice d'une faculté nous permet de conclure à sa nature et à sa dignité. D'ailleurs la pensée s'exerce sur elle-même, elle se pense elle-même, se connaît elle-même, ainsi que son activité propre, ce que la faculté sensible ne peut pas faire. La conscience de soi-même est le cachet de l'esprit [3]. Les sens se fatiguent par la répétition des impressions, sont lésés et blessés par les objets qui agissent trop fortement sur eux ; il en est autrement de l'esprit : plus il agit, plus il jouit et se délecte; et la vivacité croissante de la vérité ne fait qu'exciter notre intelligence et notre pensée [4].

Ce qui agit et fonctionne indépendamment des organes des sens, existe donc aussi indépendamment d'eux. Il s'ensuit que l'âme humaine est spirituelle [5]. Et son vouloir est de même nature que son connaître : si l'universel, l'éternel, le nécessaire est l'objet de sa connaissance, sa volonté tendra aussi du même côté, et cela non pas par un instinct aveugle comme la sensibilité, mais par un acte volontaire et libre, puisque le bien infini a seul le pouvoir de nécessiter la volonté [6]. Etant simple et subsistante par elle-même, l'âme ne peut par cela même périr d'elle-même et par elle-même. Dieu seul pourrait l'anéantir. Mais l'âme porte en elle-même la certitude de son immortalité, parce que les aspirations de sa nature ne sauraient la tromper. Or Dieu ne l'anéantit point, car il manifeste sa puissance dans la création et la conservation de ses œuvres, et non par leur anéantissement [7].

1. *Sum. theol.* I, 75, 2.
2. *Loc. cit.* a. 5. « Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis ».
3. *C. gent.* II, 29.
4. *De anim.* III, sect. 4 ; *C. gent.* II, 66.
5. *Sum. theol.* I, 75, 2.
6. *Sum. theol.* I, 80, 2 ; — *C. gent.* II, 55 ; — *De anima*, a. 14.
7. *C. gent.* II, 31, sq. ; IV, 79 ; — *Sum. theol.* I, 104, 4.

Tels sont les principes sur lesquels le Docteur angélique fonde l'édifice de la science et de la morale. Mais un redoutable adversaire est là qui l'attend : c'est encore Averroës, qui cette fois sait donner à son système des apparences si spécieuses, qu'il a gagné beaucoup de monde à son sentiment, même parmi les chrétiens, lui « qui n'était pas même un péripatéticien, mais un corrupteur de la philosophie péripatéticienne »[1] ; « et, quoique chrétiens, tous ceux qui le suivent parlent très indignement de la foi chrétienne »[2]. La doctrine averroïste de l'unité de l'intellect pour tous les hommes avait pour conséquence nécessaire la négation de l'immortalité individuelle. Tandis que la première erreur du philosophe arabe, l'éternité de la matière, rabaisse Dieu et le dégrade, cette seconde erreur sape par la base la vie religieuse et morale de l'homme, et en détruit la condition essentielle la plus profonde, nous voulons dire la survivance de l'âme.

Et il fallait qu'il fût grand, le prestige qui entourait la doctrine d'Averroës, pour qu'elle fût devenue un danger pour l'Europe. Aussi le poète de la *Divine comédie* n'a-t-il pu s'empêcher d'en faire mention :

Ma, come d'animal divenga fante
  Non vedi tu ancor : quest'è tal punto,
  Che più savio di te già fece errante ;
Si che, per sua dottrina, fe' disgiunto
  Dall'anima il possibile intelletto,
  Perchè da lui non vide organo assunto[3].

Melchior Cano, au XVIe siècle, parle encore de sectateurs d'Averroës, en Italie, qui niaient l'immortalité de l'âme[4]. L'humanité est certainement douée d'intelligence, disait Averroës[5], mais cette intelligence n'appartient pas en propre

1. Thom. *In VIII Physic.* Lect. 2.
2. Une explication de cela est donnée par l'évêque Etienne Tempier, de Paris, qui condamna, en 1270, treize thèses enseignées alors.
3. *Purgator.* XXV. 61 : « Mais comment d'animal l'âme devient raisonnable, tu ne le sais point encore ; et telle est cette difficulté, qu'elle a jeté dans l'erreur plus sage que toi ; si bien que dans sa doctrine il a séparé de l'âme l'intellect possible, parce qu'il ne vit pas d'organe qui lui fût approprié. »
4. *Loc. theolog.* X, 5.
5. En particulier *De gener. anim.* 14, 3 ; *De anim.* I. 4, IV, 5.

à chaque homme, elle existe en dehors et au-dessus de lui; de même que le soleil éclaire ce monde visible, ainsi un intellect illumine l'humanité tout entière et collectivement, et l'humanité connaît en lui et par lui. Cet intellect est le dernier des esprits qui animent les différentes sphères astrales. L'individu est déterminé comme tel par l'âme sensible : celle-ci périssant avec le corps, l'individu, par conséquent, périt aussi ; seule l'espèce, éclairée sans fin par l'intellect, demeure éternellement [1].

C'est cette théorie, fondée sur une fausse interprétation du Stagirite, contre laquelle S. Thomas a déployé toute la force et la pénétration de sa dialectique. Il a traité la question avec une sûreté et une clarté merveilleuses, dans son commentaire des écrits d'Aristote sur l'âme, dans ses deux *Sommes*, et surtout dans son livre *De l'unité de l'intellect contre Averroës* ; et en réfutant Averroës, il a réfuté d'avance les philosophes et les savants de notre temps qui se sont avisés de ressusciter la vieille erreur de la trichotomie, ou des trois âmes distinctes. Notre faculté de connaître, dit-il, est unie à notre corps comme sa forme ; c'est-à-dire que l'homme devient homme par son âme, qui végète, sent et pense en lui. La conscience l'atteste déjà, elle qui attribue à chacun la pensée en même temps que la sensation et de la même manière. Nous connaissons la nature d'un être par ses actes : la pensée détermine et définit l'homme, et le distingue comme tel de l'animal ; l'intelligence est donc la forme essentielle de l'homme, et non point quelque chose qui subsiste en dehors de lui. S'il n'y avait qu'un intellect pour tous les hommes, Platon et Socrate ne seraient qu'un même être en tant qu'intelligents. Or notre savoir n'est pas le savoir d'un autre, et c'est nous-mêmes qui par l'abstraction acquérons les trésors du savoir [2].

Averroës cherchait à fonder son système sur une fausse définition de l'intellect, comme plus tard Spinoza abusa de la définition de la substance pour établir son panthéisme. Le philosophe arabe raisonne ainsi : « Tous les hommes

1. *Sum. theol.* I, 76, 4,
2. *Sum. theol.* I, 76, 2 ; 79, 5 ; 117. 1 ; 118, 1 ; *C. gent.* II, 73.

s'accordent sur les premiers principes de la pensée, donc il n'y a dans tous qu'un seul et même intellect. » S. Thomas accorde que les principes de la pensée sont les mêmes pour tous, mais il nie la conclusion qu'en tire Averroës : il suit de là seulement qu'il doit exister une intelligence souveraine qui fait participer l'âme humaine à sa lumière et qui se communique à elle activement et perpétuellement : c'est ce qu'exprime le Psalmiste par ces mots : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, domine*[1]. Dante a reproduit la réfutation :

Apri alla verità che viene il petto,
  E sappi che, si tosto come al feto
  L'articolar del cerebro è perfetto,
Lo Motor primo a lui si volge lieto,
  Sovra tant' arte di natura, e spira
  Spirito nuovo di virtù repleto,
Che ciò che trova attivo quivi, tira
  In sua sustanzia, e fassi un' alma sola,
  Che vive, e sente, e sè in sè rigira[2].

Les dernières paroles de son livre contre Averroës sont caractéristiques : « Si quelque beau parleur ou faux savant a quelque chose à produire contre ce que nous avons écrit en ce livre, il peut parler, pourvu qu'il ne le fasse pas en cachette ni devant des enfants, qui ne sauraient rien entendre en ces questions difficiles ; qu'il écrive ce qu'il croit pouvoir opposer à ce que j'ai écrit moi-même, et il me trouvera, moi et beaucoup d'autres, pour repousser ses erreurs.

V. *La raison et la révélation. — Caractère de la théologie de S. Thomas d'Aquin.*

Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que l'homme ? A ces deux grandes et difficiles questions, la raison humaine suffisam-

1. Ps. IV, 7. — *Op.* 70, *Sup. Boet.* De Trinitate.
2. *Purg.* XXV, 67 : « Ouvre ton cœur à la vérité qui te vient, et sache qu'aussitôt que l'organisation du cerveau est parfaite. — Le premier moteur se tourne joyeux vers l'enfant, et, se penchant sur un si bel ouvrage de la nature, il y souffle un esprit nouveau et puissant, — qui attire en sa substance tout ce qu'il trouve d'actif en ce lieu, et il s'en forme une seule âme qui vit, qui sent et qui se réfléchit sur elle-même ».

ment éclairée et instruite donne une réponse, mais une réponse qui n'est pas la dernière. Il y a, dit S. Thomas, une triple connaisance de Dieu : nous acquérons la première lorsque, éclairés par la lumière naturelle de la raison, nous nous élevons par la contemplation de la nature à la connaissance de Dieu ; la deuxième a lieu lorsque la vérité divine elle-même se manifeste à nous, non pas telle qu'elle est en elle-même, mais dans la demi-obscurité de la foi : la troisième et la plus haute manière de connaître Dieu s'accomplira lorsque nous verrons pleinement ce que nous ne connaissons maintenant que par la foi [1]. Ce haut degré de la connaissance de Dieu, qui consiste dans la claire vision de l'essence infinie, n'est pas refusé à l'homme.

« Nous le verrons, dit S. Jean, tel qu'il est (I *Joan.* III, 2); » et la philosophie ne peut rien objecter contre ce dogme chrétien [2]. A coup sûr, nous ne parvenons pas jusque-là par une voie naturelle : voir Dieu surpasse les forces de toute intelligence créée ; mais la foi, en infusant Dieu dans notre âme, nous prépare dès ici-bas à cette destination sublime [3]. C'est le caractère distinctif de l'âme humaine que par sa spiritualité elle se rapproche de Dieu [4] ; mais Dieu, dans son amour infini, veut attirer l'homme encore plus près de lui, et lui donner part à sa propre béatitude [5] ; c'est pourquoi il répand dans son âme la grâce sanctifiante, qui n'est autre chose que le germe qui doit, en se développant, produire en l'autre vie le fruit de l'éternelle béatitude [6] et élever l'âme au-dessus des conditions de sa nature. La foi n'est que l'exaltation de notre nature tout entière s'accomplissant dans le domaine de notre intelligence ; elle nous ouvre un royaume de la vérité qui serait resté fermé à jamais à notre connaissance naturelle [7].

Quand même notre destination ne serait pas dans cette

1. *C. gent.* IV, 1.
2. *Sum. theol.* I, 12, 1.
3. *De Ver.* 9, 14, a. 3.
4. *Sum. theol.* I-II, 110, 4 : « Est in specie intellectualis creatura ».
5. *Loc. cit.* 27, 6 : « Consortem divinæ naturæ ».
6. *De Ver.* l. c.
7. *C. gent.* 152.

suprême béatitude qui consiste dans la vision de Dieu, une révélation divine serait encore nécessaire, et il faut que la foi complète ce qui manque à notre connaissance rationnelle. Car sans la connaissance de Dieu nous ne pouvons pas même atteindre notre destinée naturelle, qui est en Dieu. Dans les questions concernant la nature de Dieu, notre raison est d'une faiblesse extrême, ainsi que le prouve toute l'histoire de la philosophie ; quand même notre raison serait moins faible, nous n'arriverions encore que très tardivement à la connaissance de Dieu en suivant la voie de la recherche naturelle, qui exige et suppose beaucoup d'autres sciences. D'ailleurs, combien peu d'hommes sont en état de connaître Dieu s'ils étaient obligés de le chercher eux-mêmes ? Ils en sont empêchés les uns par faiblesse d'esprit, les autres par les multiples occupations de la vie présente, sans compter la paresse qui en enchaîne un grand nombre. Il est donc nécessaire que l'homme apprenne de Dieu par révélation des vérités mêmes que la raison peut découvrir par ses seules forces.

Cette révélation nous a été faite par Moïse et par les prophètes, et en dernier lieu, et de la manière la plus parfaite, par Jésus-Christ.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer, même dans ses grandes lignes, l'apologétique sublime dont le saint docteur développe le système dans sa *Somme de la foi catholique contre les païens* (les mahométans). Il repousse les attaques de quelque côté qu'elles viennent ; il défend les droits de la raison aussi bien que ceux de la foi, distingue ce qui appartient à l'une de ce qui est du domaine de l'autre et, comme s'exprime Léon XIII, leur fait signer un traité d'alliance qui les oblige à se défendre et à se soutenir réciproquement.

« Je sers Dieu selon les lumières de ma raison », dit l'incrédule pour justifier son incrédulité ou son indifférence : S. Thomas connaissait cette banalité. Il la réfute par la destinée surnaturelle de l'homme, la vision de Dieu, dans laquelle l'homme trouve sa plus haute et dernière perfection : or la foi est le chemin qui conduit là [1]. Je ne crois pas ce

1. *Sum. theol.* I, 16, 1.

que je ne comprends pas », ajoute un rationalisme superficiel. Mais, réplique S. Thomas, ton esprit n'est pas la mesure de la vérité ; c'est l'esprit de Dieu qui est cette mesure, en même temps que le fond et l'essence de toute vérité[1]. Il énonce encore une proposition qui est devenue pour toute l'apologétique un principe extraordinairement fécond : « L'homme ne croirait pas, s'il ne voyait pas qu'il doit croire soit à cause de signes évidents, soit pour d'autres motifs de ce genre[2]. » Il oppose la connaissance évidente, la claire vue des motifs de crédibilité et le devoir de croire, à ce qui reste d'obscur dans l'acte de foi. Le fait de la révélation, que nous n'avons pas vu, et son contenu, qui est un mystère, ne sont pas évidents pour nous : ce qui est évident, c'est que les doutes encore possibles seraient contraires à la saine raison. Mais que nous devons reconnaître résolument le fait de la révélation dès qu'il ne reste plus que de pareils doutes, et conséquemment tenir aussi pour vrai le contenu de la révélation en considération de Dieu, c'est ce qui n'est pas moins évident.

Son sentiment a été suivi par le concile du Vatican[3]. Celui-ci déclare évidente la crédibilité de la révélation, tandis qu'il qualifie non pas d'*évidents*, mais seulement de *très certains*, les signes qui servent de preuves au fait de la révélation. Ainsi la foi, tout en étant libre, est néanmoins un acte d'obéissance raisonnable que nous accomplissons envers Dieu ; le principe énergique qui la produit, c'est la grâce. « Comme les choses de la foi sont supérieures à la nature humaine, et que l'homme, en y adhérant, s'élève au-dessus de sa nature, il faut que l'assentiment de la foi vienne de Dieu par l'action

1. *Sum. theol.* II, 11, 2, 3.
2. *Loc. cit.* 1, 4 ad 2.
3. *De fide catholica,* ch. III : « Ad solam enim catholicam ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. — Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. »

intérieure de la grâce, et il ne peut venir de nous[1]. »

La *Somme théologique*, redisons-le après tant d'autres, est le chef-d'œuvre de S. Thomas, c'est l'ouvrage qu'il a le plus mûri et où il a renfermé le plus de vérités. Ecrit au déclin de la vie de l'auteur, et pour cela inachevé, il contient les résultats de toutes les recherches de sa vie entière. Les travaux philosophiques, patristiques et théologiques du passé avec les nombreux écrits du saint docteur rendirent possible cette exposition systématique, unique en son genre, de tout ce qui compose le domaine de la philosophie et de la théologie. Il s'était proposé d'exposer systématiquement toute la science sacrée qui traite de Dieu, considéré d'abord en lui-même, ensuite comme principe et fin de toutes les créatures, particulièrement des créatures raisonnables. De là trois parties : 1° de Dieu ; 2° du mouvement de la créature vers Dieu ; 3° du Christ, qui par sa nature humaine est la voie qui conduit à Dieu.

La *Somme théologique* a surtout trois qualités qui lui assurent l'immortalité. C'est d'abord ce qu'on peut nommer l'admirable architecture de ce système monumental, avec sa distribution si riche et cependant si simple, si claire et si transparente, qui a trouvé son type visible dans ces monastères de l'art gothique ancien où le saint docteur avait prié. Ensuite la forme se montre partout ajustée au fond, l'expression à la pensée ; l'idée et le mot se rapportent et se couvrent en quelque sorte exactement ; il ne serait pas possible de dire les mêmes choses que le Maître et de les dire autrement que lui, ni plus brièvement, ni mieux. Enfin et tout particulièrement, S. Thomas l'emporte sur tous ceux qui l'ont suivi par la sage mesure qu'il a gardée dans le choix comme dans le développement de la matière. Cette masse de questions et de distinctions vaines sous lesquelles disparaissent les formes fondamentales d'un système, ainsi que cela se voit déjà chez son rival Duns Scot, et encore plus à l'époque de la scolastique en décadence, S. Thomas ne connaît pas cela. A grands traits et de main de maître il établit simplement et sans efforts

1. *Sum. theol.* II, 11, 6, 1.

tout le système de la vérité chrétienne. Il prend chaque question par ce qu'elle a de plus intime; il l'expose dans la mesure juste qu'il faut et la montre ainsi dans toute sa profondeur et son importance. Après cela il s'adresse à la parole de Dieu dans l'Ecriture et la Tradition pour lui demander la solution et le dernier mot[1]. Et dans tout cela il se montre toujours profond, grand et plein de pensées.

VI. *L'éthique de S. Thomas d'Aquin. — L'Etat et l'Église. — L'art chrétien.*

S. Thomas propose Dieu comme le but et la fin de l'homme; c'est sur la tendance qui porte l'homme et toute créature vers Dieu qu'il a fondé la morale scientifique ou théorique. Certainement les matériaux du système étaient sous sa main; ils avaient été assemblés et préparés par ses devanciers, depuis les Pères jusqu'à Alexandre de Halès et Albert le Grand; mais c'est lui qui a élevé l'édifice doctrinal grandiose qui excita l'admiration des contemporains par le sublime de l'ensemble comme par le fini des détails, et qui a servi et sert encore de règle et de modèle à la postérité. Qu'on nous permette d'en donner une esquisse.

Le bien est ce que tous désirent; mais le souverain bien seul rassasie pleinement notre désir. Ce souverain bien, c'est Dieu, vers lequel tend tout ce qui existe, depuis l'atome de poussière jusqu'au séraphin, Dieu en qui tout ce qui existe trouve son bonheur, mais la créature raisonnable seule en le connaissant et l'aimant[2], et principalement en contemplant en lui l'éternelle vérité; l'intelligence étant la plus noble faculté de l'homme, c'est dans son contentement avant tout que consiste notre béatitude[3]. Un amour profond, indestructible et puissant entraîne ainsi toute créature vers Dieu, sa fin. — Tout ce qui aime, aime Dieu seul, qu'il le sache ou non. La moralité d'un acte consiste donc précisément en ce que l'homme tende là seulement où est sa fin.

1. *Sum. theol.* III, 1, 3.
2. *C. gent.* IV, 58. — *Sum theol.* I-II, 1, 1, 2.
3. *Sum theol.*, I-II. 3, 4, 5.

La sainteté n'est pas autre chose qu'un amour bien ordonné, voulu de Dieu et mis dans notre nature sans pouvoir en être effacé ; l'égarement de l'amour, voilà le péché. C'est la passion qui aveugle l'homme et qui fait qu'il croit voir le souverain bien dans les biens terrestres[1].

Un double principe donne naissance aux actions morales particulières de l'homme libre : l'un est intérieur, l'autre extérieur ; le premier est formé par la conscience et par la vertu soit naturelle, soit surnaturelle ; le second, par la loi et la grâce. Dans la conscience l'homme juge de la nature morale de chaque action particulière d'après les règles de son éthique fondamentale[2]. La vertu est une habitude de notre âme qui nous rend possible et même facile l'acte moral[3]. Les vertus sont dites théologiques quand elles ont Dieu pour leur objet immédiat et qu'elles nous portent vers Dieu par la foi, l'espérance et la charité ; elles sont morales lorsqu'elles dirigent la raison pratique et la volonté. Au premier rang il place la prudence, près de laquelle il range la justice ; celle-là sert de règle à la conduite morale, celle-ci accomplit l'acte moral : mais le plaisir et la douleur s'opposent à la pratique du bien, d'où la nécessité de la tempérance, qui domine les basses passions, et de la force, qui ne recule devant aucune fatigue : sur ces quatre vertus roulent toutes les autres vertus morales comme sur leurs gonds, *cardines*, d'où leur nom de vertus cardinales.

Le premier des principes externes, c'est la loi. La loi, c'est la raison ordonnée en vue du bien commun, et promulguée par celui à qui incombe le soin de la chose publique[4]. Ni le caprice d'un maître, ni la force brutale, ni même l'intérêt ne sont des motifs suffisants pour justifier une loi. La loi qui n'est pas juste n'est pas une loi, mais un attentat. *Lex esse non videtur, quæ justa non fuerit*, dit S. Augustin[5]. On ne lui doit obéissance que dans la mesure où elle est juste. Pour être justes, les lois humaines doivent être conformes à

1. *Sum. theol.* I-II, 19, 4, 5.
2. *C. Gent.* IV, 95.
3. *Sum. theol.* I. 79, 13.
4. *Sum. theol.* I-II, 55, 1.
5. *Sum. theol.* I-II, 96, 4.

la loi naturelle[1]. La loi naturelle elle-même a son prototype, son support et son pouvoir d'obliger dans la loi éternelle de Dieu. Dieu, en effet, qui dirige toutes les créatures à leur fin, est par là même le législateur de toutes les créatures. La loi naturelle n'est donc pas autre chose qu'un reflet de la loi éternelle dans la créature raisonnable, et c'est de là que celle-ci tire sa dignité morale avec la conscience de sa destinée[2].

La loi la plus haute et la plus sainte est la loi divine de l'Ancien et du Nouveau Testament. La fin de l'homme étant surnaturelle, Dieu ne se contente pas de le conduire par la loi naturelle et par la loi humaine, mais il le dirige encore par une loi qui vient immédiatement de lui-même[3]. Son autorité infaillible ne laisse aucune place au doute, et son commandement pénètre jusqu'au plus intime de l'âme[4]. La loi divine est apparue aux hommes de la manière la plus haute en Jésus-Christ. Platon soupirait après la venue d'un idéal visible de la justice : cet idéal nous a été donné en celui qui est la sagesse du Père, et qui, étant Dieu, portait en lui de toute éternité la source de la justice, et est devenu, comme Homme-Dieu, par sa vie et sa passion, le docteur et le modèle de toute justice [5].

Ainsi Dieu se pose lui-même comme la fin et le bien éternel de la créature [6] ; ainsi prépare-t-il la voie pour aller à lui. Ce n'est pas encore assez. De même que dans le domaine de la nature il est le premier moteur, celui qui conduit les étoiles dans leurs orbites ; ainsi dans l'ordre surnaturel dirige-t-il par sa grâce toutes les créatures, l'âme humaine principalement, ainsi les mène-t-il à leur fin [7]. La grâce est le principe le plus élevé de la moralité ; c'est un nouveau principe de vie supérieure, jeté comme une semence au plus

1. *Loc. cit.* 95. 2,
2. *Loc. cit.* a. 2.
3. *Loc. cit.* a. 4.
4. *Loc. cit.* 91, 4.
5. *Sum. theol.* III, 1, 2.
6. *Sum. theol.* I-II, 90, 1.
7. *C. gent.* III, 147.

profond de l'âme humaine[1]. Armée d'une force divine, et de concert avec la liberté[2], elle conduit la volonté vers Dieu, fortifie notre cœur dans ses endroits faibles et triomphe de tous les efforts contraires du monde et de Satan[3]. D'elle vient la première impulsion pour toute bonne action, en elle s'opère tout progrès dans la justice, elle couronne et consomme l'œuvre du salut éternel. Dieu est donc à la fois la cause et l'objet de tout le bonheur des bienheureux, et la béatitude commence pour nous dès cette vie. La douleur atteint bien le juste comme l'impie, mais elle n'est un mal que pour celui-ci ; pour celui-là, elle est une bénédiction, un remède et une indication du but à atteindre[4].

Mais l'homme ne vit pas seulement de la vie individuelle ; sa nature lui commande de vivre en société : la société a, elle aussi, son bien, un bien commun et social auquel il la faut conduire, et qui n'est pas seulement économique, mais moral ; c'est pour cela qu'il faut une direction conforme à la justice, toute autre s'égarerait dans la recherche du commun bien ; suivre l'intérêt particulier, c'est marcher dans la tyrannie[5]. De ce que la vie de l'homme est assujettie à la société et que celle-ci exige une autorité, il s'ensuit que l'obéissance nous est imposée par la loi naturelle et par la loi divine[6]. Cependant tous les biens dont l'Etat est pour nous la source, ne sont que des moyens de parvenir au but suprême de l'humanité, qui est la possession de Dieu : nous n'obtenons point cette possession par l'humaine vertu, mais par la force de Dieu. C'est pourquoi, parmi ceux qui doivent la soumission au Christ, maître de nos fins dernières, et à son vicaire sur la terre, le Pontife romain[7], il faut aussi compter ceux qui ont le soin de conduire l'humanité à ses fins prochaines ou terrestres. Le pouvoir temporel est donc indépendant en soi, et il vient directement de Dieu ; il est néanmoins soumis au

1. *Sum. theol.* I-II, 109,
2. *Sum. theol.* I, 83, 1 ; 23, 5.
3. *Sum. theol.* I, 114, 9.
4. *Sum. theol.* I-II, 114, 10.
5. *De regim. princip.* I, 1.
6. *Sum. theol.* II-II. 104, 1 ; I. II. 96, 4, 5.
7. *De regim. princip.* I, 14.

pouvoir spirituel pour les choses qui se rapportent au salut éternel[1].

Nous avons fini. S. Thomas nous a dévoilé l'admirable harmonie dans laquelle se combinent tous les éléments de la création, toutes les aspirations de notre âme, toutes les choses saintes de l'humanité, toutes les voies de Dieu sur notre terre ; la foi et la science, la grâce et la liberté, l'Etat et l'Eglise, le ciel et la terre, se touchent, se pénètrent et forment ainsi ce concert magnifique de l'univers, qui part de Dieu, principe de toute beauté, pour ennoblir, spiritualiser et embellir la vie de l'homme. Le peintre Fra Angelico, le poète Dante et S. Thomas lui-même, dans son hymne du Saint Sacrement, nous offrent simplement un reflet de cette idéale beauté du monde considéré de ce point de vue dans le domaine de l'art.

S. Thomas dépasse ainsi l'ordinaire mesure de la grandeur humaine, et il figure parmi les plus grands fondateurs et représentants de la civilisation européenne.

Mais, nous dira-t-on, faut-il donc que nous reculions de six siècles ?

Retourner aux principes de S. Thomas, ce n'est pas reculer ; celui qui abandonne des sentiers où il s'égarait, ne retourne pas en arrière; il marche en avant. Reconnaître des principes éternellement vrais, c'est avoir trouvé le chemin sur lequel on peut sans crainte s'engager et aller de l'avant. Le cadre dans lequel le système philosophico-théologique de S. Thomas se présente à nous est assez large pour recevoir tous les résultats, toutes les conquêtes de la science moderne, ceux de la science des langues et des antiquités, ceux des sciences exactes depuis Copernic jusqu'à Secchi, ceux aussi de l'étude comparée des religions et de toutes les races du globe. En embrassant, comme il a fait, toute la science de son temps, le saint docteur nous a donné l'exemple du travail et du progrès sans relâche, et notre Saint-Père Léon XIII nous a exhortés à recevoir de bon cœur et avec reconnaissance tout ce qui a été imaginé d'utile dans notre temps..

1. *Loc. cit.* ; — *In* II *Sent.* d. 44, 2, 3.

Sur son lit de mort, notre saint docteur commentait le cantique de l'amour divin ; sa science lui avait appris à connaître Dieu et à l'aimer de plus en plus. C'est la plus douce récompense que la vraie science et la vraie culture réserve à ses favoris : car « l'amour de Dieu est la source de toute vraie joie ».

J.-B. Jeannin

LE NÉCESSAIRE, LE CONTINGENT

ET LA PSYCHOLOGIE

(*Suite* *)

24. — *L'initiative et la mémoire. — Un cas de spontanéité.*

Observons un modeste phénomène. J'ai oublié un nom : nous ne choisirons pas pour cet exemple le nom général d'un objet, car une parcelle de nécessaire pourrait encore s'y trouver mêlée, mais celui d'un certain homme, c'est-à-dire le mot que nous pouvons regarder comme le plus contingent. Rien de nécessaire n'est capable de me redonner ce nom ; je le cherche en vertu d'un principe bien peu mêlé de nécessaire, à savoir que tous les hommes ont un nom, et qui ne m'est d'aucune utilité pour retrouver ce nom particulier, cette consonnance. Seule la mémoire est en état de me fournir son assistance. Mais mes efforts ont été inutiles, et j'ai oublié même ma recherche quand, plusieurs jours déjà écoulés, le nom se présente tout à coup. Il a surgi inopinément, et seul : je ne l'attendais plus, je n'ai rien vu qui l'ait accompagné, amené ou poussé devant moi. L'on reconnaît que nous étudions ici la spontanéité de la mémoire, que nous ne perdons pas de vue notre problème ainsi énoncé : qui met le doigt sur la corde et éveille la resensation ?

Le monde de la pensée, plus inconnu que celui de la nature matérielle, moins exploré, présente les mêmes phénomènes. La circulation des pensées, leur direction, sont plus ignorées que celles des eaux et des vents. Nous sommes peut-être moins maîtres de promener notre attention dans le premier de ces mondes que notre corps dans l'autre. Là aussi sont des lieux à jamais inaccessibles, des continents mys-

* V. *Annales* de décembre 1891.

térieux ; là aussi les lois s'imposent, et la puissance humaine n'est que l'art de se mouvoir entre elles pour profiter des salutaires et éviter les redoutables. Le monde de la nature exécute seul ses formidables mouvements, qui finissent toujours par écraser notre corps et le perdre dans la matière première, qu'elle tourne indéfiniment et fait passer de la vie à la mort et de la mort à la vie. Le monde de la pensée a ses grands mouvements, qui nous échappent : sa direction n'est vraiment pas à nous. Ce n'est pas seulement la sensation qui nous impose ses objets, nous trouble par ses émotions, mais la mémoire ou resensation qui nous gêne dans nos études, dérange nos méditations. Si l'on observe l'homme, non pas quand il s'expose aux agitations de la vie, mais quand il s'enferme pour méditer, on est stupéfait de voir qu'il est presque dénué de puissance sur sa pensée : il ne fait que travailler sur les matériaux qui lui sont fournis par la mémoire. L'influence des mots eux-mêmes sur la direction de la pensée est extraordinaire ; ils se présentent on ne sait comment, et, comme l'on n'a que les notions qu'ils apportent à examiner pour résoudre les problèmes, préparer ses actions, ils jouent le rôle important dans les solutions et les décisions. L'esprit subit donc la matière, il est à la merci de la sensation et de la resensation. Il ne peut faire autrement que de voir ce que ses yeux lui montrent, que de brûler, s'il est au milieu du feu, que de revoir ce que sa mémoire lui offre, que de plier sous la tentation qu'elle pousse dans nos moments de faiblesse. S'il veut sauvegarder sa liberté, rétablir sa puissance, il doit prévoir de bien loin et fournir comme un homme libre à sa mémoire ce qu'elle lui fournira comme une machine plus tard.

Il y a donc à reconnaître, dans le cours de la pensée, trois mouvements : l'ordre logique dû au nécessaire, suivant lequel les rapports de toutes les choses qui se présentent, en se présentant avec elles, les assemblent et les entraînent ; la spontanéité de la sensation et de la mémoire ; enfin la volonté, le seul mouvement qui soit à nous et le plus faible des trois. Ce mouvement est indirect : nous sommes maîtres de la sensation, non par notre pouvoir direct sur la sensation pré-

sente, qui est presque nul, mais en déplaçant notre corps, en éloignant ou rapprochant les organes des objets ; quant à la mémoire, ce procédé fait défaut, l'objet, l'organe, l'esprit étant indissolublement unis ; mais la volonté a d'autres ressources : en agissant sur la sensation, elle agit sur la resensation. On se soustrait plus facilement à la sensation qu'à la mémoire, mais celle-ci, qui a la spontanéité, qui est une vraie puissance, qui nous accable ou nous aide, a été autrefois faite par nous, esprits libres et responsables : son initiative est la nôtre ; sa puissance est comme celle de la pierre, qui, échappée de la main, ne peut être retenue, brise et tue, mais a pris son mouvement dans notre main.

La volonté a un autre pouvoir plus grand, qui lui reste jusqu'au dernier moment, même pendant l'assaut des souvenirs ; il équivaut pour la mémoire au déplacement du corps pour la sensation : c'est l'attention. Elle contraint la mémoire à laisser les souvenirs qu'elle présente et à livrer bon gré mal gré ceux qu'on lui demande. L'adroite volonté peut user d'artifice : se défendre en argumentant contre des souvenirs trop pressants, leur donner son attention, c'est s'attacher par les bras et les genoux à un lutteur plus fort que soi, au lieu de le fuir ; en fixant avec ténacité l'attention sur un autre objet qu'on choisit, en pressant la corde de la mémoire sur un nœud nouveau, on la force à vous transporter dans un milieu tranquille.

Le parallèle de la sensation et de la mémoire nous paraît se compléter lui-même, comme il convient si elles sont telles que nous les présentons, c'est-à-dire semblables par leur objet, la matière, par leur moyen, un organe matériel, par leur procédé, une vibration, par leur défaut de rapports nécessaires avec l'esprit, leur effet étant tout à fait arbitraire et réglé par la volonté de Dieu. Il semble même que nous sommes bien près de la solution du problème : « qui presse la corde et réveille la vibration ? » Dans ce petit phénomène observé, le réveil du nom d'un homme, n'avons-nous pas saisi la mémoire sur le fait ? n'avons-nous pas vu la fibre vibrer seule ? n'avons-nous pas reconnnu l'initiative de l'organe lui-même? Les trois questions reçoivent donc leur réponse à la fois : « quel

doigt presse la fibre du cerveau? à qui appartient l'initiative de la vibration? comment distinguer la perception de la mémoire? »

Nous avons vu bien davantage. Quand le nom s'est présenté soudain, nous ne nous occupions plus de sa recherche depuis plusieurs jours : nous *n'y pensions plus*. En vérité, les conséquences sont notables. La mémoire travaille donc seule, en dehors de la pensée. Mais puisqu'elle travaille en dehors de la pensée, quelle faculté de l'âme, elle aussi en dehors de la pensée, s'est donc trouvée là pour saisir le nom enfin découvert et prévenir la pensée? Celle-ci était absente : nous avons son témoignage, qui ne nous laisse pas de doute. A quoi servirait le merveilleux travail de la mémoire, si personne n'était là pour en profiter? La mémoire répète donc des milliers de vibrations, dont quelques-unes seulement sont recueillies. Si la pensée ne reçoit pas toutes celles qu'elle demande, elle en reçoit qu'elle n'a pas demandées ou qu'elle a cessé de demander. La direction de la pensée serait à nous, au lieu d'être subie par nous, si elle ne se nourrissait que des souvenirs qu'elle réclame; et il est à croire que son cours, loin de montrer un torrent gros et rapide, ne laisserait trainer dans le sable que des gouttes d'eau séchées bientôt par l'habitude. Ce qui surveille la mémoire, puisque ce n'est pas la pensée, ne peut être que la volonté. Nous tirerons plus tard de cette observation un parti important. Au delà du rayon lumineux de la pensée, la volonté étend, dans l'inconscient, le cercle de l'attention. Et au delà de ce cercle mobile, la matière et nos organes matériels travaillent sans bruit dans les ténèbres.

25. — *Solution du problème de l'initiative.*

La mémoire est spontanée. Mais ce ne serait rien dire si nous supposions qu'elle ne fait que répéter, dans leur ordre et toutes également, les vibrations qu'elle a reçues de la sensation : la spontanéité suppose des inégalités ou des préférences, qu'il reste à expliquer. La sensation n'a point de spontanéité; et si elle offre la diversité, l'imprévu, ce sont ceux des objets extérieurs que la nature variée à l'in-

fini montre aux sens. Pour la mémoire, la spontanéité vient de l'organe, de son impressionnabilité. Ce sont aussi ses maladies, ses défauts qui rendent compte de l'impuissance à reproduire certains souvenirs, qui peuvent être effacés maintenant et reparaître plus tard. Les sensations y laissent une empreinte plus ou moins profonde suivant leur force, leur répétition : l'habitude est affaire de la matière, elle n'est que la force acquise par une sorte de nutrition ; la loi de la fibre du penseur est la même que celle du muscle de l'athlète: cette fibre, matière animée et vivante, subit le sort de tous les tissus, l'altération ou l'irritation. L'hérédité des penchants perd ainsi son mystère.

L'initiative n'appartient pas seulement à la mémoire. Placée entre la sensation et la volonté, elle obéit autant qu'elle commande. Deux mains pincent la fibre, la sensation et l'attention.

Mais comment l'esprit agit-il sur la fibre ? Pour qu'elle répète la note, faut-il qu'un doigt appuie ici ou là, mesure l'amplitude de la vibration ? L'action de l'esprit sur la fibre est-elle plus difficile à expliquer que celle de la fibre sur l'esprit ? Nous demandez-vous comment la mémoire, si elle est un organe matériel, agit sur l'esprit ? nous vous demanderons de nous dire d'abord comment la sensation, qui a certainement un organe matériel, réussit à parvenir à l'âme. Demandez-vous comment l'esprit agit sur l'organe matériel de la mémoire ? dites-nous le premier comment il agit sur nos mains, nos pieds, qui sont incontestablement des organes matériels. N'est-ce pas simplement le problème général de la communication des mouvements, dont nous avons parlé plus haut ? Dieu, qui a la pleine puissance sur la matière nous l'a déléguée, non pas sur toute la matière, mais sur celle de notre corps. Or, la pleine puissance n'a pas besoin de moyens : Dieu ne s'est pas créé un bras et des leviers pour suspendre les astres au firmament. Nous n'avons pas besoin de moyens pour donner à notre corps les mouvements que Dieu lui a assignés : nous ne connaissons pas ces moyens parce qu'ils n'existent pas. Le doigt mystérieux qui remue la fibre du cerveau fait bien d'autres merveilles.

C'est lui qui avance ou approche le foyer de l'image pour permettre à l'œil de voir les objets suivant leur distance. Il appartient à la main qui presse l'estomac pour triturer les aliments. Pendant que vous parliez pour faire votre objection, il se posait sur les cordes de votre gosier pour mesurer les vibrations et vous faire émettre les sons. Quelle différence faites-vous donc entre la corde du gosier dans la sensation et celle du cerveau dans la resensation. Cherchez à vous rappeler, cherchez à parler : l'une et l'autre fibre vibrera comme elle le doit : vous le voulez, cela suffit.

Le travers de la science est de vouloir expliquer les choses de la matière par les lois nécessaires de l'esprit, d'exiger des causes, des substances, des raisons suffisantes là où il n'y en a pas, où il ne peut y en avoir. Ici, par un autre renversement, elle introduit dans les choses de l'esprit ce qui ne convient qu'à la matière, elle se défie et s'arrête à chercher obstinément le moyen, le levier, l'instrument, le doigt que doit avoir l'âme pour manier son corps. Elle ne guérira de son infirmité que quand elle saura distinguer le nécessaire du contingent, que lorsqu'elle verra, chacun à son extrémité, Dieu qui a tout, la matière qui n'a rien.

Nous disons que la mémoire est une résensation. Or, qu'est-ce que la sensation ? Nous n'avons sans doute pas oublié la première page de ce travail, dans laquelle il est établi que la sensation ne donne pas la forme, mais seulement les couleurs, les sons. Croyez-vous donc que les sens nous montrent des hommes, des arbres, des animaux ? Non, ils ne donnent que ce que peuvent donner des vibrations. Vos yeux ne vous montrent pas plus le visage de votre père que les pôles de la terre : ce ne sont pas les yeux qui les voient, mais l'esprit qui les connaît certainement ; à lui seul appartient la forme. En vérité, nous n'avons rien fait, si nous n'avons fait comprendre que la mémoire ne donne rien de plus que la sensation. Est-ce que la mémoire conserve des souvenirs ? — Non. — Garde-t-elle les images ? — Non. — Mais elle retient au moins les mots ? — Non. Elle ne les retient pas. — Qu'est-ce à dire ? — Elle ne les retient pas. Rien ne peut étonner davantage l'opinion, mais rien n'est plus

éloigné de la vérité que l'opinion. La forme n'appartient pas à la sensation, ni à son prolongement, la resensation ou mémoire : elle n'existe que dans l'esprit, et pour l'esprit. Eh bien ! les mots sont ce que nous pourrions appeler les formes des sons, telles que sont les formes des couleurs. Seul l'esprit peut concevoir le mot, c'est-à-dire une unité, une réunion de sons, limitée dans la suite et l'ordre des sons, divisée des autres réunions, des autres mots. La sensation ne donne qu'une série de sons graves et aigus, longs et brefs, lents et précipités, qui durent plus ou moins, n'offrent d'autres différences que celles que saisit l'oreille, qui ignore ce qu'est un discours, une phrase, un mot ; non seulement le sens du mot, mais la distinction du mot n'appartiennent qu'à l'esprit. De même, la mémoire ne nous redit pas des mots, mais des sons qui en réalité n'offrent pas plus de sens pour l'esprit qu'une langue étrangère pour nous, ou que les premières paroles qu'il entend pour l'enfant qui vient de naître.

Nous disions : quelle est donc la distinction de l'esprit et de la mémoire? La voilà : la mémoire redonne les couleurs et les sons; l'esprit refait les formes, les mots, recrée le monde de la pensée.

Nous disions encore : les choses familières, le visage de notre père, appartiennent-ils à la mémoire ? l'esprit a-t-il la propriété des mots, ou une simple jouissance due à la générosité de la mémoire ? — La question est, en réalité, des plus graves : elle contient le secret cherché par toutes les sciences, par la métaphysique, par la physiologie.

Il y a une grande différence entre l'état de l'enfant voyant pour la première fois la chambre où il est né, et celui de l'homme qui l'a encore aujourd'hui sous les yeux : l'enfant ne distinguait rien, l'homme connaît tout. Les sens n'ont pas changé : c'est donc l'esprit qui a acquis définitivement toutes les formes et tous les rapports. Ce matin, lorsque l'homme dormait dans son lit, il ne voyait rien de plus que lorsqu'il était enfant et dans le sein de sa mère. Mais il suffit que le réveil ouvre ses yeux : il retrouve instantanément tous les objets. Donc il les possède. Mais ce qu'il possède, c'est ce

qui est du domaine de l'esprit : il n'a plus besoin de construire péniblement la forme, d'assembler les rapports d'unité, de cause, de ressemblance, de deviner le sens des mots ; l'œuvre spirituelle est achevée et bien à lui. Mais les sons et les couleurs restent à la mémoire. Dans cette œuvre de la pensée humaine, il n'y a rien qui ne soit mêlé de contingent : il n'y a rien de contingent qui n'ait son atome de matière. L'œuvre entière, tout et chaque chose, dépend encore de la mémoire

Faut-il croire que l'esprit ne peut penser à un objet, sans demander la couleur et le son à la mémoire ? Non. Est-ce que nous avons à prier la sensation de nous faire voir, entendre, toucher ? Les organes n'attendent pas nos sollicitations, et nous font sentir sans notre aveu et souffrir malgré nos protestations. Mais il n'en est pas moins vrai que, sans eux, nous ne sentons rien. Eh bien ! sans la mémoire nous ne pensons rien. L'œuvre de notre pensée, sans la mémoire, est comme le champ et la mémoire d'un homme sans la lumière du jour : l'obscurité de la nuit ne lui en enlève pas la propriété, mais la vue et la jouissance.

Pas de perception sans la sensation : pas de pensée sans la resensation. L'enfant, avant la sensation, ne pense pas : l'homme, quand cesse la sensation, ne pense plus. Celui que nous regardions tout à l'heure, dans son lit, était sans pensée, comme il était, il y a cinquante ans, dans le sein maternel. Voici ce qui prouve que la mémoire est matérielle. L'opinion ne fait pas de difficulté d'admettre que la sensation le soit : en effet, celle-ci touche de trop près à la matière pour qu'on la rattache à l'esprit. On reconnaît bien que, quand l'œil est fermé, l'oreille bouchée, on ne communique plus avec l'extérieur ; mais distraire la mémoire de l'esprit est fait pour scandaliser. Cependant, s'il est facile de comprendre que, quand le sommeil repose le corps, ferme les avenues de la sensation, on cesse de percevoir les objets extérieurs, comment expliquera-t-on qu'au même instant les choses extérieures disparaissent aussi, s'anéantissent avec la pensée elle-même ? L'âme enfermée devrait conserver ses souvenirs, s'alimenter avec ses provisions intérieu-

res, continuer à penser. Il n'y aurait de sommeil que pour le corps ; l'âme ne s'en apercevrait pas. C'est au corps qu'appartient la fatigue, que convient le repos ; c'est ce qui s'use qu'il faut renouveler : dans le sommeil, les sens, le cerveau, se ferment « pour cause de réparation ». Dire que l'âme dort n'est pas moins choquant que de faire la mémoire matérielle.

La machine arrêtée et immobile, les volets fermés, pourquoi l'âme ne pense-t-elle pas aussi bien qu'un homme assis ou couché dans le silence et sans lumière ? C'est qu'il lui faut plus que la sensation pour penser, et qu'il ne suffit pas que la sensation s'arrête pour qu'elle cesse de penser. Que lui faut-il de plus, si ce n'est la mémoire, la réserve, la provision des sensations ? Puisqu'elle s'arrête quand le corps repose, c'est qu'elle dépend du corps, c'est qu'elle est fournie par le cerveau, qui a cessé ses fonctions aussi bien que l'œil et l'oreille, c'est que la mémoire matérielle participe au repos, à l'arrêt du corps. Avec la sensation, la resensation est suspendue : alors, il n'y a plus de couleur et de son, plus de forme, plus de pensée. Faute d'un peu de couleur et de son, l'intelligence avec son œuvre de cinquante années se replonge dans le néant. La pensée est formelle, ne se conçoit pas sans forme, et la forme ne se conçoit pas sans la couleur, le son.

Le contingent fuit du mélange : l'âme reste dans l'éther, dans l'invisible lumière, dans le nécessaire. L'intelligence est suspendue, non l'âme, non la possession de nécessaire que nous appelons le sentiment : la faculté du nécessaire survit à la séparation du mélange du nécessaire et du contingent. Le sentiment resté seul ne laisse aucun souvenir, par ce motif qu'il est la faculté du nécessaire, lequel n'a pas de forme, n'a rien de ce que la mémoire conserve et reproduit.

La sensation et la mémoire fournissent le contingent, forment le mélange qui rend visible le nécessaire. Comme la vie dépend d'une goutte de sang actuelle, la pensée dépend de la sensation et de la mémoire actuelles. Pas de cerveau, pas de pensée, dit le matérialiste. Nous disons : pas de cer-

veau, pas de sensation et de mémoire. Sans doute, la pensée ne se produit pas, mais l'âme indépendante vit et survit; l'âme a encore le sentiment, quand l'intelligence s'arrête: c'est l'intelligence de la matière seulement, du formel, du limité, du contingent, qu'elle perd, quand le cerveau ne lui fournit plus l'objet de la limite et de la forme, la matière.

Il est donc vrai que, sans le cerveau, on ne peut penser. La perception de la matière dépend d'un morceau de matière : n'est-ce pas dans l'ordre ?

Etant matière, le cerveau en a les infirmités. De même que la sensation a ses vices : éblouissements, bourdonnements, cécité, surdité, la resensation a les siens : ivresse, délire, hallucination, folie. Elle a aussi ses nécessités, le repos ou sommeil, qui est l'attente de la réparation. Le repos imparfait laisse la mémoire produire des souvenirs qui occupent seuls et au hasard le théâtre désert : c'est le rêve. Le rêve et l'hallucination prouveraient à eux seuls la spontanéité de la mémoire.

Mais, s'il est vrai que sans le cerveau on ne peut penser, il n'est pas moins vrai qu'il est aussi étranger à la pensée que la corde d'un instrument de musique, un intestin tendu, l'est à l'art. D'une corde, du son, de la couleur, il dépend que l'âme pense. Dans le sommeil, à la mort, la corde s'arrête pour un moment ou pour toujours. La mort n'est que cela.

Tel est le secret de l'union de l'âme et du corps : il faut le demander à la combinaison métaphysique du nécessaire et du contingent.

26. — *Conséquences.* — *Il y a une faculté du nécessaire.*

Dieu est parfait et éternel : donc, avant la création, tout le bien possible existait, et le but de la création a été, non de faire un bien supérieur ou seulement nouveau, mais d'en donner la participation et la jouissance à des êtres nouveaux.

Il y a deux ordres de créatures, celles qui n'ont pas d'â-

me, telles que les astres, notre globe, les plantes : et celles qui ont des âmes. Comment participent-elles au bien ?

Pour participer au bien, pour en jouir, il faut le connaître, y coopérer et le sentir ; il faut avoir une âme. La nature inanimée ne possède pas le bien, n'est pas le bien, mais le montre. La matière contingente a été choisie par Dieu parce que, n'étant rien et n'ayant rien, elle pouvait tout subir. Le bien nécessaire n'est pas descendu dans la nature ; il se fait voir par elle. Celle-ci n'a pas la beauté, mais la fait apparaître, de même qu'elle n'a pas la sagesse divine, mais la fait admirer, à la manière de la muraille qui montre la lumière du soleil parce que, faute de pouvoir la posséder, elle la renvoie. Le bien nécessaire se tient hors de la nature : il l'a disposée seulement. Ces dispositions ou rapports du nécessaire au contingent, sont l'intelligible, sont l'objet des intelligences. Ces rapports : cause, unité, être, forme, but, grandeur, puissance, restent en dehors de la nature, comme le fait le nécessaire lui-même. Le nécessaire éternel est en Dieu : ces rapports n'existent que dans nos âmes. La cause du monde n'est pas dans le monde, mais en Dieu, et la connaissance de la cause n'est que dans les esprits.

Le matérialiste qui cherche la cause première, et même les causes secondes, dans la nature, fait une œuvre vaine : la nature ne contient que des conditions, et non des causes. Il n'y a de cause première qu'en Dieu et en nous, hommes, car nous sommes véritablement libres et véritablement causes. Le sensualiste, qui trouve dans la sensation la source de la pensée, commet une grave erreur. La sensation ne donne que ce qu'elle reçoit, que ce qui vient de la matière, que ce qui peut passer par l'organe, une vibration, occasion de couleurs et de sons : quant à la ressemblance, à la différence, à l'ordre, à la forme, ce sont des rapports, de l'intelligible, qui n'existe que dans l'esprit, qui ne vient que du nécessaire, et non de l'autre extrémité des choses, la matière.

L'autre ordre de créatures comprend celles qui ont des âmes. La nature existe, mais elle ne le sait pas : elle existe donc non pour elle, mais pour les âmes qui la connaissent. On peut voir ici ce qu'est l'unité : être sans connaître est

comme rien; l'être doit être uni à la connaissance, pour avoir sa valeur.

Tout ce qui a une âme connaît, ou au moins sent, car sentir est la couche profonde et primitive de l'âme : le sentiment est la faculté du nécessaire, qui lui-même est ce qui est essentiel et primitif. C'est du nécessaire que dérivent les rapports intelligibles, et c'est du sentiment que s'élève l'intelligence qui les saisit. Le sentiment est au fond et au sommet, au commencement et aussi à la fin, enveloppant de son infini la sphère limitée qu'éclaire l'intelligible. Tout ce qui a une âme, l'humble animal que notre science a peine à distinguer de la plante, sent, mais sans connaître ce qu'il sent, ni qu'il sent, la conscience étant dans la sphère de l'intelligible.

Or, ce qu'il y a de précieux n'est pas l'âme, mais son objet; n'est pas la faculté, mais ce qu'elle peut posséder; n'est pas l'intelligence, l'amour, mais ce qu'ils peuvent comprendre et aimer. Là est la distinction véritable des créatures. D'un côté sont, avec les objets inanimés, les âmes d'animaux, de l'autre les âmes humaines. A celles-ci Dieu a donné pour objet le bien, c'est-à-dire lui-même : ainsi il les a rendues immortelles. Après avoir allumé leur désir de l'infini, il ne peut plus sans injustice l'enlever à celles qui le méritent. C'est la connaissance de Dieu qui donne à l'âme humaine son immortalité, sa dignité, son droit à l'éternelle félicité. Il ne doit rien à l'animal, à qui, n'ayant montré que du fini, il n'a pas à donner l'infini. L'âme de l'animal a l'unité comme la nôtre, mais l'unité est la condition, non la raison de l'immortalité. Quand le corps abandonne l'âme, si le corps est tout son objet, elle subsiste sans objet, ce qui équivaut à ne plus être, quoiqu'elle ne cesse pas d'être : il n'est pas même besoin d'une volonté générale de Dieu pour anéantir ces âmes. Les âmes des hommes qui ne veulent pas connaître Dieu, se rangent d'elles-mêmes dans la classe de celles des bêtes. L'objet est tout, et il importe qu'il soit infini ou fini : elles ne veulent pas de leur objet, et elles ne le reconnaîtront plus tard que pour un désespoir sans fin.

Dieu est tout le bien. Le bien nécessaire, par cela seul

qu'il est nécessaire, ne pouvait pas ne pas exister de toute éternité. Il ne peut donc y avoir de bien dans la création, et la création n'a pu ajouter au bien.

Il n'y a pas de bien dans la création. En effet, la matière ne le possède pas, mais ne fait que le montrer. La cause, l'ordre, la puissance, la sagesse sont hors d'elle, sont des rapports intelligibles, qui ne sont que dans les esprits, en celui de Dieu qui les possède, en celui de l'homme qui les admire.

La création n'a pas ajouté au bien, car ce bien nouveau est celui de Dieu, qui, étant infini, n'augmente pas, mais est infiniment fécond et varié, et dont la création n'est qu'un épisode.

L'homme n'est pas comme le monde inanimé. La matière est du pur contingent, qui n'a pas apporté sa nature avec elle en sortant du néant : Dieu l'a faite comme il l'a voulu. L'âme humaine, au contraire, est à l'image de Dieu. Elle a donc une nature conforme au modèle qui existait avant elle : ses désirs, son bonheur, son amour sont ceux de Dieu ; elle a des nécessités éternelles ; ce misérable souffle ne veut rien de moins que l'infini. L'âme est véritablement cause. Mais alors, si elle fait le bien, elle ajoute donc au bien de Dieu ?

Le bien qu'elle fait ne manquait pas à Dieu, ne s'ajoute pas au bien de Dieu, ne peut exciter la jalousie divine. Il est neuf, d'une nature spéciale : c'est le Mérite. L'homme mérite, par l'effort, le travail, la privation, le sacrifice, ce qui ne peut convenir à Dieu ; et ainsi il acquiert sa propre grandeur, et la récompense, qui est la jouissance de Dieu. Le bien qu'il fait, c'est le mérite, qui est fini ; le bien dont il jouira, c'est le bien divin, qui est éternel et infini.

Le mérite a donc deux résultats : permettre à l'homme de créer du bien, et de gagner le bien.

Le mérite exige comme condition la liberté, le choix du bien et du mal, l'erreur, l'ignorance, et il suppose et explique le mal.

C'est pour permettre l'ignorance et l'erreur que, par une admirable simplicité de moyens, Dieu a choisi la matière, qui à la fois montre les perfections divines comme dans un miroir et cache Dieu lui-même. Si nous voyions Dieu lui-même,

nous serions entraînés, nous n'aurions plus de choix, plus de liberté, plus de mérite.

Un des buts de la matière est de nous placer hors de la lumière divine, dans le demi-jour de l'ignorance. Ce monde contingent est construit pour nous faire mériter : c'est un lieu d'ignorance et de souffrance où nous connaissons Dieu, où nous sentons son amour, qui échauffe notre courage et nous appelle. Nous ne voyons pas son visage, mais nous sentons, à la chaleur de son cœur, qu'il nous ouvre les bras.

Le monde nous est connu par la sensation qui nous donne des sons, des couleurs, par l'intelligence qui nous livre les rapports du nécessaire au contingent : cause, unité, but, ordre, puissance, être, grandeur, beauté, bien. C'est par ces rapports que nous savons que le monde est, ce qu'il est, pourquoi il est. Le monde, en tant que monde, la merveille que nous appelons le monde, n'existe que dans les esprits : là il s'achève. Hors des esprits, il n'y a que matière informe, qui ne nous envoie, par des vibrations à travers nos organes, que des couleurs, des sons, du goût, des odeurs, de la résistance. La matière, n'étant rien par elle-même, a été choisie par Dieu, parce qu'il a pu la diviser comme il lui a plu, et multiplier à l'infini les situations de ses parties et leurs relations. La multitude des divisions, c'est-à-dire des objets entre lesquels sont distribuées les qualités, nous expose à attribuer aux uns ce qui appartient aux autres, à donner notre affection, nos soins à ce qui ne les mérite pas, est la condition de l'ignorance et l'occasion de l'erreur.

Cette matière divisible est disposée de manière à borner notre intelligence et notre puissance. Naturellement nous devrions tout savoir et tout pouvoir, ainsi qu'il convient à des esprits faits à l'image du Tout Puissant. L'objet que nous devrions savoir, c'est le nécessaire : en effet, le peu que nous en connaissons, nous le savons tout d'un trait et sans l'apprendre. Quant à ce qui n'est pas nécessaire, nous sommes obligés de le deviner avec peine. C'est pourquoi Dieu, qui voulait limiter notre intelligence et notre puissance, nous préparer une arène où nous serions exposés à l'ignorance, à l'erreur, à la privation, à la souffrance, a arrangé le monde

avec la matière divisible suivant des décisions arbitraires, que nous avons à rechercher une à une à l'aide de la méthode expérimentale. Puisque ce monde lui-même ne contient rien de nécessaire, que la science n'y cherche donc pas de cause, mais seulement des conditions ; qu'elle cherche ce qu'il y a d'intelligible dans ce monde, où il est, dans l'esprit, non où il n'est pas, dans la matière ; qu'elle ne cherche pas ce qui n'y existe pas, les causes, mais ce qu'elle a pour objet de montrer, les causes finales, notre but, notre destinée. Ce monde, n'existant comme monde que dans l'esprit, fait pour l'esprit, pour nous, ne contenant que des conditions ou moyens, n'est pas notre but, mais un moyen.

La condition ou moyen est une limite. La pleine puissance n'a pas besoin de moyen : un bras tout puissant n'a pas recours au levier. Comme il n'y a que des conditions, et non des causes, dans la nature, dans l'enchaînement des phénomènes l'un est condition de l'autre, et condition arbitraire. On ne connaît que les conditions, on ne connaît que par les limites : l'espace sans limite est invisible ; un corps par ses côtés, une ligne, un point, devient visible. La force, sans l'obstacle, serait inconnue ; l'intelligence, sans le fini, demeurerait inaperçue pour elle-même. La science est la recherche des limites.

Faute de distinguer le nécessaire du contingent, la science commet la grave erreur d'exiger, pour ses explications, que la matière lui montre le nécessaire et que l'esprit lui montre le contingent. Habituée à trouver les conditions ou limites dans la nature physique, ce en quoi elle fait consister avec raison le savoir, elle veut à toute force faire de même quand elle étudie nos facultés primitives, par exemple l'intelligence ; elle se demande naïvement quelles sont les conditions de l'intelligence, qui est une qualité nécessaire, éternelle et n'a pas de conditions. Etudie-t-elle la nature physique ? Alors elle donne tête baissée dans l'erreur inverse ; comme notre âme est toute pleine du nécessaire et de ses rapports, la science s'obstine à les voir dans la matière, où ils ne peuvent être. Quelle cause, se demande-t-elle, fait passer le mouvement d'un corps dans un autre, la vie d'un

corps organisé à un germe ? Il n'y en a pas : il n'y a pas de cause, pas de raison suffisante pour qu'un corps tombe; la force elle-même n'est pas une cause, n'est pas une force. En tout, force, vie, génération, il n'y a que des décisions arbitraires de Dieu : « Que les atomes de la matière divisible prennent telle situation, et qu'en cette situation ils produisent telle sensation et impression. » Le mécanisme et le dynamisme ne rendent compte de rien. La cause n'appartient pas à la matière, qui ne s'est pas créée seule, qui, étant créée, n'a pu se montrer avec des qualité incréées, qui par conséquent a tout reçu du Créateur, son être et sa manière d'être. Mais la cause physique qu'elle aurait ainsi reçue n'est pas une cause nécessaire, car elle pouvait être autrement ; elle n'est ni éternelle, ni absolue. Donc elle n'est qu'une chose contingente : Dieu n'a pas fait nécessairement le monde avec des lois nécessaires, mais comme il l'a voulu, par des décisions arbitraires.

C'est ce qui fait que nous avons tant de peine à connaître le monde dont les lois ne sont pas nécessaires, et c'est ce qui rend digne d'un rire discret une science qui met sa vanité à ne croire qu'à l'expérience, qu'à ce qui n'est pas nécessaire, qu'à ce qui ne vaut et n'est même connu que par lui.

Notre puissance, notre intelligence devraient être pleines ; elles ne font défaut que parce que nous sommes divertis par les sensations, plongés, étouffés dans la matière contingente. Notre puissance sur le nécessaire, sur les esprits, n'a pas besoin d'explication, ne peut en avoir. Nous n'avons aucune puissance sur la matière, chose nouvelle, soumise à Dieu seulement, si ce n'est celle de droit commun, de notre corps au milieu des autres corps, et celle que nous exerçons sur notre corps par délégation de Dieu.

L'âme connait naturellement le nécessaire par le sentiment ; elle sait, par l'intelligence, les rapports du nécessaire au contingent et le contingent, ce dernier poussé devant elle par la sensation. Le nécessaire et ses rapports ne peuvent quitter l'âme. Ce qui y entre et s'enfuit, parce qu'il est la multitude divisible assemblée seulement par des condi-

tions, c'est le contingent. Il n'entre que grâce à la sensation, il n'est retenu que par la mémoire.

Il est bien vrai que l'on ne pense pas sans cerveau, ce qui ne veut pas dire que le cerveau pense : on ne voit pas sans le cristallin, et quelquefois sans des lunettes, mais ce ne sont pas les lunettes qui voient.

On dit, d'un autre côté, que l'on ne perçoit rien sans sensation, ce qui est encore vrai. Mais l'on n'a pas toujours des sensations, et cependant, dans le silence de la nuit, on pense parfaitement bien : la pensée ne dépend donc pas de la sensation actuelle. Toutefois il y a des moments où l'on cesse de penser : l'arrêt ne peut venir ni de la sensation, ainsi que nous venons de le remarquer, ni de la nature de l'âme. Reste à l'attribuer au cerveau, ce que prouve du reste l'état du corps à ce moment : il s'arrête tout entier dans le sommeil ; le cerveau prend la part principale à l'arrêt et occasionne celui de la pensée. Celle-ci ne dépend du corps que pour ce que peut lui fournir le corps, ou plus généralement la matière, la sensation. Les sens lui donnent la sensation actuelle, dont elle peut se passer momentanément ; et le cerveau, la sensation répétée ou continuelle, dont elle ne peut se passer un seul instant : dès que cesse le contact avec le contingent, le fini, les rapports avec le nécessaire, l'infini disparaissent, et l'intelligence elle-même s'évanouit. Nous verrons que le sentiment continue à tenir le nécessaire, mais que, faute de rapports, l'âme n'en a pas l'intelligence et n'en garde pas le souvenir.

Le cerveau est donc l'organe de cette resensation ou mémoire. L'on s'explique très bien ce rôle d'un morceau de chair, en réfléchissant qu'il ne fait pas plus qu'un autre morceau de chair, les sens : il ne s'agit pas de faire penser le cerveau, chose qui ne paraît facile qu'à ceux qui n'ont jamais cherché s'il y avait un rapport ou un rapprochement à faire entre la substance blanche ou grise et une idée quelconque, celle de la justice ou de la hauteur d'une montagne ; mais il s'agit de lui faire répéter, par des vibrations, les sons et les couleurs. De même que, dans la perception, l'œil n'a qu'à fournir la couleur et que l'esprit y ajoute la forme de

l'objet, le cerveau n'a qu'à répéter la couleur, le son, et l'esprit y joindra la forme de l'image, le sens des mots.

Nous sommes donc revenus à notre point de départ : la forme n'existe que dans l'esprit ; le monde s'achève en nous. La matière, notre corps de matière, ne donnent que ce qui vient de la matière, des vibrations, occasion de couleurs et de sons. La ressemblance, la différence, l'unité, la pluralité, l'ordre, la cause, les rapports intelligibles, n'appartiennent qu'à l'esprit et ne viennent que du nécessaire.

27. — *Utilité de l'étude du nécessaire, du contingent et de leurs rapports.*

Ces notions préliminaires ont dû faire ressortir l'utilité de l'étude du Nécessaire, du Contingent et de leurs Rapports.

Dieu est tout le Bien, toute la perfection : ce qui est nécessaire existe nécessairement ; il est nécessaire qu'il y ait une Cause, une Puissance, une Intelligence, un Bien, qu'ils aient toujours existé, qu'ils soient infinis. Puisque toute la perfection existait avant le monde, que peut-il être ? Il peut la montrer, mais non l'avoir. Et nous, esprits, nous pouvons la posséder, en jouir, ce qui consiste à jouir de celle de Dieu, non de la nôtre. Nous ne pouvons que reproduire le bien déjà existant, qu'être des images de Dieu. Comme Dieu crée, nous faisons comme notre modèle, nous créons le seul bien qui puisse être nouveau, le mérite.

Puisque Dieu est tout, le monde et l'esprit ne sont rien : le monde montre Dieu, l'esprit jouit de Dieu. Vous regardez les magnifiques spectacles de la nature et vous dites : « Que le monde est beau ! » C'est une erreur. Il n'y a devant vous qu'un enchevêtrement de vibrations. Non seulement la beauté, mais encore la forme, mais même la simple différence n'existent que dans l'esprit, ou plutôt sont dans l'esprit parce qu'ils sont dans le nécessaire, parce que l'esprit, voyant le nécessaire, voit ses rapports avec le contingent. C'est Dieu qui est beau, et non le monde. L'homme aime la femme pour sa beauté, mais sa beauté n'est pas à elle : Dieu la lui prête, comme le soleil sa lumière à une muraille

blanchie. La femme n'a à elle que le mérite : c'est dès maintenant, et non seulement quelques années après, quand tout son corps sera retourné en poussière, qu'il est vrai qu'elle n'a que le bien créé par elle, le mérite.

Puisque le bien nécessaire est tout et le monde rien, nous pouvons donc connaître le nécessaire : si nous ne le connaissions pas, nous ne connaîtrions rien. Il y a donc une faculté du nécessaire. C'est une faculté inconnue, qu'il importe d'étudier. Elle est notre faculté principale, et cependant elle est inconnue, parce que nous avons commis l'erreur d'attribuer à l'intelligence seule le pouvoir de connaître, parce que nous jugeons d'une faculté par sa voisine incapable de la suivre dans sa région, agissant comme un homme qui nierait le son, et ne croirait pas son oreille parce qu'il n'aurait confiance qu'en son œil.

Nous ne croyons connaître que ce que l'intelligence saisit, et elle ne saisit que ce qu'elle peut atteindre par les rapports, cause, nombre, différence, temps, espace. Mais elle ne verrait pas les rapports du nécessaire au contingent si, simultanément, le sentiment ne percevait le nécessaire et la sensation le contingent. On ne peut dire que l'on ne connaît pas l'objet du sentiment parce que l'on n'y voit pas de rapports, alors surtout que de l'objet du sentiment viennent les rapports, et qu'il ne peut les contenir parce qu'ils sortent de lui. Les rapports du nécessaire au contingent sont entre les deux, non dans le nécessaire. Il ne peut y avoir de cause du nécessaire, mais il est lui-même cause du contingent ; il ne peut y avoir de différence qu'entre du fini, de nombre que dans le divisible, de commencement que dans le temporaire. L'éternel, l'unité, l'infini n'existent-ils pas, ne peuvent-ils être connus, parce que l'on n'y voit pas un commencement, des parties, les limites de la forme ? L'intelligence ne consiste qu'à se servir de ces rapports. Elle croit savoir quand elle sait cela, et au fond elle ne sait rien, ne connaissant que les rapports des choses, et non les choses, leurs rapports avec ce qui est un inconnu pour elle, le nécessaire, et non le nécessaire. La faculté qui connaît le nécessaire sait bien davantage, quoiqu'elle ne puisse rien distinguer dans son

unité, rien délimiter dans son infini, rien comprendre dans ce qui n'a pas de rapports. Comprendre est moins que nous ne croyons; connaître, beaucoup plus.

Si nous ne connaissions pas le nécessaire, nous ne percevrions pas ses rapports, nous ne comprendrions rien. Le rapport n'existe pas sans le nécessaire, et ils se prêtent un secours mutuel. Ainsi la couleur n'existe pas sans la lumière invisible; un objet contingent, au milieu de la lumière, brise les rayons, fait apparaître les couleurs, les rapports, au sein de l'éther immense, du nécessaire infini.

L'intelligence est inférieure : elle est la vue partielle, limitée, le cône lumineux que l'âme promène sur le monde et où ne se voient que des morceaux incomplets, des angles, des côtés, et pas un objet entier. Qu'est l'intelligence auprès de la connaissance parfaite ! Dieu se sert-il de propositions grammaticales, de formules logiques, de théorèmes géométriques ? Ces sciences ne sont pas la science divine, ne sont que des instruments grossiers, bons pour l'enfance de l'humanité. Aristote a craint de placer la chaîne qui tient suspendus les dieux et les hommes dans la main trop faible de Jupiter. Nous, qui connaissons le Dieu créateur, qui avons enfin la notion de la perfection infinie, nous devons aller jusqu'au nécessaire pour contempler de là le véritable enchaînement de la création.

L'étude du nécessaire doit avoir une grande utilité pour la philosophie : c'est étendre singulièrement son domaine que de dépasser la région de l'intelligence, dont elle n'espère que reculer les frontières, si même elle ne les prend pour les bornes du monde. Sans avoir la poitrine ceinte d'un triple airain, on peut entrer dans l'insondable; car nous ne prouverons pas que nous y avons accès, mais que nous y sommes; nous n'inviterons pas à y pénétrer, mais à ouvrir les yeux. C'est là même que nous séjournons, que nous vivons, que nous respirons : l'intelligence n'est qu'un regard en arrière sur l'aride pays du contingent. Là sont non des axiomes, mais la Raison; non des œuvres, mais le Créateur; non des préceptes, mais le Bien. Là nous sommes si près de Dieu, sans le voir, qu'à travers le voile qui ne tombe

qu'à la mort, nous sentons le souffle de l'esprit divin et la chaleur du Cœur sacré.

Les vieilles erreurs de la philosophie, vieilles comme l'homme, viennent de ce qu'il se traîne sur la frontière, dans le désert, depuis bien des fois quarante ans, sans oser entrer dans la terre promise, ni même la regarder du haut du mont Nébo. Le scepticisme ne s'appuie pas sur le sol immuable, méconnaît le sentiment du nécessaire. Le matérialisme et le sensualisme ne s'aperçoivent pas que les rapports n'existent que dans l'esprit. L'idéalisme ne se doute pas que le nécessaire, les rapports eux-mêmes resteraient invisibles sans le pur contingent. Le panthéisme confond le nécessaire et le contingent. L'athéisme prend le contingent pour le nécessaire, ce qui est comme rien pour ce qui est tout et le tout pour le rien.

Notre époque de plat eudémonisme a pour philosophie l'erreur qui lui convient, le plat positivisme. L'envie, la haine, la négation de tout ce qui est élevé, le surnaturel et la vertu, soulagent l'humanité, lui donnent un moment de satisfaction, jusqu'à ce qu'au bas de sa chute elle atteigne le terme du Progrès. Sans le nécessaire elle ne peut rien fonder : ni une doctrine, *pas même celle qui ne reconnaît que les lois et les phénomènes, car la forme elle-même, celle qu'elle voit dans les phénomènes, celle qu'elle donne aux lois en les énonçant en propositions, appartiennent au nécessaire*, ni une morale, car il n'y a pas de bien s'il n'est nécessaire et éternel, si le bien d'aujourd'hui peut être le mal de demain.

Mais c'est peine perdue que de détailler les avantages de l'étude que l'on entreprend. Toute doctrine, la vraie et la fausse, a toujours plus de conséquences qu'on ne peut prévoir : ce qui prouve encore l'enchaînement du nécessaire. Le principal est de trouver la vérité.

Cherchons-la. Nous avons à étudier la faculté du nécessaire, ou le Sentiment, le nécessaire lui-même, ou le Bien, ses rapports avec nous, ou la Morale, ses rapports avec notre milieu, ou la Science.

Et toujours, même au plus profond du contingent, nous espérons que nos pensées seront tournées vers le Bien né-

cessaire, qu'elles fixeront la Perfection divine pour ne pas perdre de vue la Vérité.

L'esprit du philosophe, quand il étudie la matière, doit être comme nos lacs, dont le miroir montre non le fond fangeux qu'il touche presque, mais l'azur du ciel dans l'éloignement infini.

L. Jouvin

REVUE DES REVUES

Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale, M. A. Fouillée (*Revue philosophique*. nov. et déc. 1891).

Nous avons vu M. Fouillée, dans un article précédent[1], poser la volonté, ou plutôt le désir, comme la racine de l'être psychique ; on pourrait dire de tout être, car il ne cache pas son opinion que le psychique est au fond de tout ; dans ces deux nouvelles études, l'auteur cherche à appliquer son idée et à expliquer par quelle évolution se constitue l'intelligence humaine. Le titre choisi par M. Fouillée répond parfaitement à sa manière de concevoir les choses, qui est, nous avons déjà eu occasion de l'indiquer, une sorte de mécanisme fait avec des idées, comme d'autres font du mécanisme avec des atomes.

Ce travail est divisé en deux parties : la première est une critique des opinions en cours, la seconde contient l'exposé des vues de l'auteur.

I

La première partie est extrêmement remarquable. M. Fouillée excelle dans la critique, et par là même ses ouvrages ont une utilité incontestable pour le spiritualisme ? Voulez-vous connaître les côtés faibles du matérialisme, du scepticisme, de l'idéalisme, etc., il vous les signalera mieux que n'importe quel apologiste chrétien. Chez nul autre vous ne trouverez autant de

1. V. *Annales* de décembre 1891, p. 309.

pénétration pour saisir le principe premier de l'erreur, autant d'habileté pour mettre au jour les contradictions et les sophismes qui se cachent au fond des systèmes; c'est un arsenal complet d'armes éprouvées contre toutes les philosophies hétérodoxes. Lui-même, sans doute, il rétablira dans la seconde partie, sous un autre point de vue, à peu près toutes les méprises qu'il a rejetées; mais la critique reste, et elle est d'autant plus efficace qu'elle est moins suspecte.

Dans son article du mois de novembre, M. Fouillée s'attaque spécialement au kantisme. Kant, on le sait, a posé cette fameuse théorie du sujet et de l'objet qui se supposent l'un l'autre et cependant s'opposent l'un à l'autre, théorie qui a toujours fait, depuis, le désespoir de la philosophie allemande. Quel est donc, au juste, le rapport du sujet à l'objet ? Est-ce un rapport de causalité ? Kant a déclaré que la connaissance, au moins dans ses formes générales, est un produit de l'activité du sujet ; mais en même temps il déclare que le sujet est absolument inscrutable et inconnaissable : comment peut-il donc affirmer que le sujet agit et opère ? Son système est une immense pétition de principe. En réalité, le rapport du sujet à l'objet est un rapport *sui generis*, irréductible, présupposé à tous les autres rapports. On ne peut donc, dit M. Fouillée, expliquer le rapport du sujet à l'objet par les rapports moins généraux et moins primitifs de substance et de causalité : observation très juste, et qui montre le vice intrinsèque de tout système qui fait de la théorie de la connaissance la base première de toute certitude. Voudrait-on, avant d'accepter la théorie de la lumière, avoir fait la théorie de l'organe visuel ? Celui qui adopterait une telle marche ne pourrait évidemment réussir qu'en s'appuyant sur des principes dépendant de la théorie de la lumière. Il tomberait inévitablement dans le cercle vicieux qui est ici reproché à Kant.

Continuant sa critique, M. Fouillée signale une seconde erreur de Kant, celle d'établir des catégories *a priori* qui imposeraient un ordre à l'expérience. Il n'est pas vrai, remarque-t-il, que les phénomènes se présentent sans aucun ordre; ils en ont un en eux-mêmes, celui-là même que nous constatons. Les catégories comme formes de l'expérience sont donc absolument inutiles. L'auteur poursuit impitoyablement tous les *a priori* de Kant : il lui reproche de donner le nom de « formes a priori » à ce qui n'est en réalité que la marque d'une expérience ou plus interne ou plus générale. Ces formes ne représentent, en définitive, qu'une expérience enveloppée dans une autre expérience, ou un

élément irréductible de nos expériences. La nécessité qu'invoque Kant comme un caractère essentiel de l'*a priori*, n'est que la constatation des éléments inséparables que l'analyse a découverts dans l'expérience. De quoi, d'ailleurs, pourrait servir une nécessité a priori, produit subjectif de l'entendement? qui nous dit qu'elle s'appliquera hors de l'entendement? La nécessité kantienne n'est donc qu'un masque, qui nous cache sous une nécessité de l'esprit la réelle contingence des choses. Tout ceci est excellent.

En résumé, il n'est pas possible de tout tirer du monde intérieur; il faut en chercher l'explication non seulement en moi, mais hors de moi. Le *cogito* ne peut donner tout au plus que le principe d'identité; on n'en peut déduire ni les catégories, ni même simplement le principe de causalité.

Les kantiens répondent qu'on ne peut chercher une explication de la conscience hors de nous, puisque tout le reste ne nous est connu que par la conscience. M. Fouillée réplique que, si le monde n'est connu qu'à travers la pensée, l'homme qui pense, à son tour, n'existerait pas sans le monde. La pensée ne va point sans objet : il s'agit de voir jusqu'où va la subordination de l'être pensant à la nature qu'il pense. Cherchez, dit Schopenhauer, à imaginer un monde sans pensée : vous ne pourrez le faire que dans votre pensée; un monde sans la pensée est donc impossible. Essayez, réplique spirituellement l'auteur, d'imaginer un monde où vous n'auriez pas existé : vous ne pourrez imaginer ce monde que dans votre pensée personnelle; donc le monde n'a jamais pu se passer de Schopenhauer.

De même que Copernic a fait graviter les planètes autour du soleil, Kant se vantait, dit-on, d'avoir fait de l'homme le centre du monde par la pensée. M. Fouillée répond, très justement, que la gravitation ne dépend pas du soleil seul, mais de la terre et du soleil, et que, pour en calculer les lois, il faudrait connaître les masses de ces deux astres. Tout de même, on ne peut connaître bien ni le sujet ni l'objet qu'en les connaissant l'un et l'autre, et l'un par rapport à l'autre. L'observation est sans réplique; malheureusement, M. Fouillée la gâte par des considérations monistes qu'il va développer en exposant son système dans le second article.

II

Nous avons omis à dessein, en analysant la première partie, certaines vues critiquables qui vont se compléter dans la seconde.

Nous tenions à offrir au lecteur la critique du kantisme dans ce qu'elle a de supérieur et d'absolument décisif, sans le distraire par l'indication de détails plus que contestables. Maintenant nous allons être obligés de signaler, parmi des vues fort justes, un système regrettable ; car, après avoir si bien démontré que l'existence de l'objet ne dépend pas de celle du sujet, M. Fouillée va les confondre dans une unité injustifiable.

Ici proprement commence l'étude de la structure cérébrale et mentale, que l'auteur confond à dessein comme les deux faces d'un même événement.

D'après sa manière de voir, pour expliquer la structure mentale, c'est-à-dire, au fond, l'intelligence, il faut considérer cinq choses : l'action du milieu sur le cerveau, l'habitude acquise et héritée, la sélection naturelle, les lois de la vie, la constitution universelle de la vie. Les erreurs viennent, suivant M. Fouillée, de ce qu'on a omis l'une ou l'autre de ces cinq considérations. Nous craignons que M. F. en ait lui-même omis une sixième, et la plus importante : car nous ne voyons pas l'esprit dans toutes ces choses. Mais examinons les solutions auxquelles il croit parvenir.

Pourquoi avons-nous dans l'esprit le principe d'identité? Oh! c'est bien simple : ce principe est absolument nécessaire à l'entretien de la vie. Nous ne pouvons nous mouvoir que dans un seul sens à la fois, le cerveau n'admet ni impressions ni réactions contradictoires : voilà l'origine physiologique, dit prudemment M. Fouillée, du principe d'identité. On voit que rien n'est plus simple. Mais l'auteur nous dira-t-il si les chiens, les chevaux ou les moutons connaissent aussi le principe d'identité? D'après la théorie, cela doit être ; car ils sont, à cet égard, dans les mêmes conditions physiologiques que nous.

L'origine physiologique du principe de raison suffisante n'est pas plus mystérieuse. Nous ne pourrions vivre dans un monde livré au hasard ; un être qui penserait comme si la nature n'était pas intelligible ne pourrait vivre : donc il faut qu'il envisage les choses comme ayant une raison ; donc les moutons connaissent le principe de raison suffisante, car ils vivent. Si nous allons de ce pas, nous devrons les reconnaître capables d'avoir un système de philosophie. Le principe d'identité et celui de raison suffisante : Aristote n'en demanderait pas davantage pour commencer.

M. Fouillée ne se contente pas, il est vrai, de ces explications par trop simples ; il invoque encore les nécessités de la vie so-

ciale et le langage. Sans doute, ces influences agissent pour dégager les principes ; mais, prenez garde, elles les présupposent. Vous ne pouvez donc les employer pour expliquer ces principes, ou vous tombez dans le cercle vicieux tant reproché à Kant.

M. F. se demande candidement, après ces développements, si l'on a atteint l'explication radicale ? Non, assurément : on n'en a pas même approché. Mais l'explication radicale, la voici, c'est même la seule sérieuse dans le système de M. Fouillée. L'organisme est composé de cellules vivantes, celles-ci sont à leur tour composées de molécules, et ces molécules ont en puissance la sensation et l'appétition. Cette fois, je comprends : il y a une explication, — ce qui précède n'était qu'une escarmouche ; — mais cette explication nous conduit à un panpsychisme qui n'est qu'un aspect plus bienséant du matérialisme.

Les molécules ont de la conscience et de la volonté : soit ; mais comment de toutes ces consciences se fait-il une seule conscience ? M. Fouillée néglige absolument ce problème. Je le regrette : il nous eût donné quelque vue ingénieuse, sinon acceptable. Mais enfin, d'où qu'elle vienne, il y a une conscience. La perspicacité de l'auteur étant connue, nous pouvons espérer de rencontrer des idées intéressantes.

Comment la conscience agit-elle dans la formation des principes ? Sa fonction essentielle, répond l'auteur, est l'aperception des différences et des ressemblances ; par conséquent, d'une certaine identité dans la diversité. Naturellement, M. Fouillée sent l'insuffisance de cette explication, et il en ajoute une autre : c'est le mode de déploiement de la volonté. La contradiction est exclue de la pensée parce qu'elle est exclue de la volonté. Celle-ci ramène tout à soi ; la persistance et l'identité de la conscience sont la persistance et l'identité de la volonté.

De même, l'idée d'intelligibilité tient à la nature de la volonté. Elle réagit toujours de même devant les mêmes objets ; elle devient ainsi un principe d'ordre, de régularité, de loi. La volonté est la source première de nos tendances logiques et scientifiques.

Ce principe d'intelligibilité ou de raison ne paraît pas, d'ailleurs, à M. F. avoir une valeur évidemment universelle. Tout ce qui est intelligible pour notre pensée a une raison, voilà ce qu'on en peut dire. La nécessité semble ne reposer que sur une règle logique, en vertu de laquelle le savant attache toujours aux mêmes principes les mêmes conséquences.

Le lecteur ne sera peut-être point satisfait encore ; je le comprends facilement. Ce n'est point par le chemin qu'a pris M. Fouillée qu'on peut arriver aux principes et à leur nécessité ; c'est par l'analyse des concepts. Un principe est nécessaire parce qu'il représente le lien de deux notions qui dépendent l'une de l'autre et ne peuvent se réaliser l'une sans l'autre. Mais ce moyen d'explication est aujourd'hui presqu'inconnu ; la vue de l'essence en elle-même semble au-dessus des forces intellectuelles de ce siècle. M. F., avec sa pénétration habituelle, l'avait cependant indiqué plus haut ; mais subitement il a tourné bride, pour rentrer sur un domaine où la nécessité n'habite pas, celui de la succession et de l'enchaînement des faits.

Sur le principe des causes efficientes, M. Fouillée a des vues intéressantes. Tout d'abord il le distingue, avec raison, du principe d'intelligibilité, sous lequel on le comprend d'ordinaire. La nécessité d'une raison qui nous fasse comprendre les choses n'est point du tout du même ordre que la nécessité d'une cause efficiente. L'une touche à notre manière de concevoir, l'autre, à la réalisation ; l'une, dit très bien M. F., semble subordonner le réel à l'intelligible ; l'autre subordonne l'intelligible au réel. Quand on a donc montré que nous avons besoin de rencontrer partout une raison, on est loin d'avoir prouvé que toute chose doit avoir une cause. Il faudrait montrer, en outre, que tout le réel est intelligible : chose contestée, personne ne l'ignore, par des écoles très en vogue aujourd'hui.

M. Fouillée distingue deux sortes de causalité : la causalité immanente, ou activité proprement dite, et la causalité transitive. La première nous vient évidemment de la conscience que nous avons de nous-mêmes, et en particulier de notre volonté. La seconde est l'idée de causation proprement dite. Nous avons conscience d'agir, nous n'avons pas conscience que notre acte de volonté ait une connexion immédiate avec son exécution extérieure. C'est faute d'avoir distingué ces choses, dit très bien l'auteur, que Hume à méconnu l'idée d'activité. Mais comment passons-nous de l'ideé d'activité à celle de cause transitive ? Ici encore on pourrait arriver par l'analyse de l'idée d'activité, y distinguer des conditions si étroitement dépendantes que la présence de l'une assure immédiatement de la présence des autres. M. F. préfère en appeler au sentiment que nous avons d'éprouver certaines contraintes, certains états passifs qui nous sont imposés. Il y trouve l'avantage de lier à l'idée de cause une idée

de nécessité qu'il en croit inséparable, car on sait qu'il n'admet pas de cause libre.

Quant à l'idée de finalité, M. F. la considère simplement comme une extension hypothétique aux choses réelles de ce qui se passe dans la conscience.

Que conclure de toute cette étude? Selon M. Fouillée, qui nous paraît ici rentrer dans le kantisme, d'abord si vivement combattu, il faut admettre que ce qu'il y a de plus constitutif dans la conscience ne s'explique point par le dehors. Le fond de la conscience, c'est la position de la volonté en face de son objet comme identique à elle-même, comme différente de son objet, comme agissant identiquement sous des raisons identiques. De là les principes d'identité et de raison suffisante. Ce dernier est l'extension au dehors des conditions du raisonnement, extension d'abord hypothétique, puis justifiée par les similitudes qu'elle rencontre. La raison n'est que la conscience se projetant en toutes choses, imposant à toutes ses propres manières d'être. La preuve qu'elle en a le droit et que notre boussole intellectuelle n'est pas affolée, c'est qu'en la suivant on arrive au but.

Telle est la conclusion de l'auteur: nous le demandons, valait-il la peine de combattre d'abord si énergiquement le kantisme? La raison jusqu'ici avait cru voir : il se trouve qu'elle n'est qu'un aveugle qui ne trouve son chemin qu'à force de tâtonner.

Cet accord produit comme par hasard entre la raison et les choses, M. Fouillée en cherche l'explication dans le monisme, c'est-à-dire dans l'identité fondamentale de la pensée et de l'objet pensé. On eût peut-être pu le trouver aussi bien dans l'unité d'un même Créateur de la conscience et du monde visible; mais on sait assez que ce n'est pas de ce bois que se chauffe l'auteur.

D. V.

REVUE DES LIVRES

De humanæ cognitionis modo supplementum, par J. B. Tornatore. — Plaisance, Solari, 1891.

Voici un livre vraiment original, qui accuse un esprit chercheur et profondément métaphysique. Nous connaissions déjà le P. Tornatore comme un de ces hommes qui ne se contentent pas de recueillir et de reproduire les enseignements de S. Thomas, mais qui creusent les questions pour découvrir le sens intime de la doctrine. Dans un précédent ouvrage[1], l'auteur avait déjà exposé que l'être général est la première chose connue et la base de toute connaissance : c'est une vue très juste, et nous avons déjà eu occasion de la signaler à propos de cette première publication de l'auteur. Mais quel est cet être, le premier connu ? Ce n'est pas, sans doute, une idée innée : l'auteur ne s'écarterait pas à ce point des traditions de l'Ecole. Cependant, pour avoir l'idée d'être, il faut l'avoir connu quelque part, dans quelque objet. Quel est donc cet objet où nous avons d'abord puisé l'idée de l'être ? M. Tornatore pense que c'est l'âme humaine. Ainsi l'âme humaine serait la première réalité où l'idée d'être serait révélée à l'esprit de l'homme; et une fois en possession de cette idée, il pourrait l'appliquer à toutes choses.

Cette théorie ayant soulevé quelques objections, le P. Tornatore a consacré la nouvelle brochure à la développer et à la prouver. Dans une première partie il montre que les propriétés de l'être général conviennent à l'âme humaine, et dans la seconde il montre que dans l'âme on trouve les caractères qui distinguent l'être général.

Il y a dans cette thèse des pages tout à fait remarquables : l'auteur explique admirablement comment l'image, ou le fantôme, doit devenir par l'influence de l'âme une image hu-

1. *Expositio principii traditi a Thoma Aquinate ad naturam investigandam* (Plaisance, Solari). V. *Annales* de mars, 1887.

maine, de même que le corps informé par l'âme devient un corps humain. L'âme communique à l'image sa spiritualité, en l'élevant à l'être intelligible.

Ceci est parfait. S'ensuit-il que l'âme soit précisément l'objet que l'intelligence saisit d'abord sous l'aspect d'être général? Les raisons qu'en donne l'auteur ne nous semblent pas absolument décisives. Ainsi, il ne nous paraît pas que l'idée d'être ne puisse être tirée de l'existence des objets matériels parce qu'elle doit s'appliquer aussi aux objets immatériels. Nous aurions cru qu'une fois abstraite, l'idée d'être devient purement intelligible et peut s'appliquer à tout. De même, nous comprenons bien que l'appréhension de l'être est une opération spirituelle et inorganique, mais nous ne comprenons pas qu'une opération ne puisse être spirituelle si son objet est une réalité distincte de son sujet.

Est-ce à dire que la thèse soutenue par le P. Tornatore soit à repousser ? Loin de là : nous avons voulu dire seulement que certaines preuves ne nous paraissent pas avoir une valeur incontestable. Quant à la thèse elle-même, au point de vue de la philosophie générale, nous croyons qu'elle pourrait être acceptée ; mais au point de vue de la philosophie thomiste, on trouvera sans doute qu'elle s'écarte considérablement de la doctrine de S. Thomas, qui semble bien enseigner que le premier être connu est l'être matériel réalisé dans les objets corporels.

Quoi qu'il en soit, les personnes qui se sont adonnées en France à la philosophie scolastique liront ce livre avec plaisir et profit. L'exposition, faite en un langage élégant, est fort nette et fort claire. La discussion est conduite avec une grande habileté et remplie d'idées qui font réfléchir. Si l'auteur ne persuade pas au lecteur d'admettre complètement son point de vue, tout au moins il appellera son attention sur une foule de textes intéressants du Docteur angélique, et l'amènera à y voir un sens plus profond qu'on ne le fait d'ordinaire.

D. V.

Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, par le R. P. Théod. de Régnon, S. J. — Paris, Retaux, 1892.

Il y a longtemps qu'un livre ne nous a procuré autant de jouissance que celui du P. de Régnon. Tous ceux qui ont lu les ouvrages de l'éminent religieux connaissent ce style spirituel,

alerte, imagé, et en même temps clair et plein de choses. Le P. de Régnon est un esprit éminemment métaphysicien, et bien que ses études sur la Sainte Trinité, qui doivent former plus tard trois volumes, ne soient présentées que comme un exposé historique, cependant le philosophe y trouve beaucoup à recueillir.

Ce premier volume est divisé en sept études, précédées d'une Introduction sur la théorie de la connaissance. Cette introduction n'est point la partie qui nous a le plus satisfait. Il y a une comparaison entre nos sens et l'intelligence qui nous semble laisser à désirer : ces deux facultés ont sans doute quelque chose de subjectif, mais d'une manière trop différente, surtout dans l'ordre d'idées où se place l'auteur, pour légitimer le rapprochement. Mais cette question demanderait un volume, et le P. de R. ne l'a touchée qu'en passant, et en vue de préparer le lecteur aux considérations qui vont suivre.

Dans la première étude, l'auteur expose les points fondamentaux du dogme de la Trinité, l'unité de nature, distinction des personnes fondée uniquement sur les relations. La notion de personne est une notion vulgaire, que nous avons tous ; l'auteur indique avec quelles restrictions il faut la transporter en Dieu, et comment elle est compatible avec l'unité de nature.

Dans les deuxième et troisième études, le P. de Régnon indique les formules adoptées tant par les Grecs que par les Latins pour l'enseignement du dogme. L'Occident préfère le nom de « personsonne », l'Orient celui d' « hypostase ». Ce dernier mot, employé quelquefois dans le sens de substance, était mal vu en Occident. L'intervention maladroite en Orient d'un évêque latin souleva une controverse qui dura deux générations, et aboutit à une sorte de schisme. Le récit qui en est fait par le P. de R. et où se déroulent toutes les ressources de la dialectique orientale est du plus haut intérêt. La querelle se termina par une fusion des deux formules et par une meilleure définition des mots *personne* et *hypostase*.

Dans les quatrième, cinquième et sixième études nous creusons le concept scolastique et le concept grec de la Trinité, l'un qui va de l'unité divine à la distinction des personnes, l'autre qui va, au contraire, de la distinction des personnes à l'unité divine. La différence du point de vue grec et du point de vue latin est très bien exposée. Le latin voit d'abord en Dieu la nature ; il y cherche un motif de distinguer les personnes, et le trouve dans les opérations fondamentales de la vie intelligente : ce que le

P. de R. appelle le concept psychologique. Le Grec part au contraire du judaïsme, qui reconnaissait un seul Dieu, dont N. S. Jésus-Chrit est le fils, et tout son effort est de montrer que le Fils et le St-Esprit sont égaux et consubstantiels au Père. Les avantages et les inconvénients des deux théories sont précisées avec soin. Il est très évident que le P. de Régnon préfère le concept grec. Pour nous, dans notre incompétence, il nous semble que les deux concepts sont moins éloignés l'un de l'autre que l'auteur ne paraît le croire : il dit qu'ils se « tendent » la main à travers les ténèbres, nous dirions plus volontiers qu'ils se « donnent » la main. Le concept grec définit très bien l'hypostase : l'être individualisé par la relation d'origine ; mais le mot ὀυσία reste un peu vague, il ne marque pas assez nettement la substance concrète. Quant au reproche fait au concept latin, d'entraîner des complications en obligeant à distinguer l'intelligence comme acte de nature et l'intelligence comme acte notionel de là génération du Fils, nous avons peine à comprendre la difficulté. Il nous semble que Dieu, pris dans l'intégrité de sa nature, connaît et crée les choses ; mais, si nous entrons avec la révélation dans les profondeurs de la vie divine, le Père connaît et crée précisément par le Fils, qui est son Verbe, et l'acte même de sa connaissance. Il n'y aurait donc pas là deux faits ou deux vies surajoutées, comme certains théologiens sembleraient le croire ; il y a une seule et même vie envisagée à deux points de vue différents.

D'ailleurs, le concept psychologique nous paraît se retrouver chez les Grecs aussi bien que chez les Latins : de part et d'autre on confesse un Fils qui est le verbe et la sagesse du Père, et un Esprit-Saint qui est le don, la sanctification et l'amour.

Nous nous permettons de soumettre au P. de Régnon ces doutes, dont mieux que personne il peut apprécier la valeur et qui n'ôtent rien à l'intérêt que son admirable exposition nous a inspiré.

Ce volume se termine par une septième étude sur l'emploi du mot « Dieu ». L'auteur remarque que ce mot a toujours été plus particulièrement affecté, quand il était employé seul, à désigner le Père, et il raconte les difficultés qui ont été faites en Orient à son application au St-Esprit.

On voit quel intérêt présente cet ouvrage. La hauteur des questions, l'abondance des informations, la clarté et le charme de l'exposition en font un livre qui nous paraît vraiment supérieur.

D. V.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Séance du mercredi 18 *novembre* 1891.

M. l'abbé de *Broglie* donne lecture d'une note qui servira de programme aux travaux do l'année. On étudiera les questions relatives à l'existence et à la nature de Dieu, en rapprochant les solutions de S. Thomas des controverses modernes ; on se demandera en particulier pourquoi certains arguments de l'École font moins d'impression sur l'esprit de nos contemporains, et sous quel jour il serait bon de les présenter aujourd'hui.

M. l'abbé *Ackermann* rend compte du livre récent d'un auteur positiviste : « *La philosophie du siècle* », par de Roberty.

Séance du mercredi 16 *décembre* 1891.

M. l'abbé de *Broglie* lit un mémoire sur *la formation dans l'âme de l'idée de Dieu*. En voici le résumé :

Le système de la raison impersonnelle met l'absolu dans le sujet, celui de l'ontologisme met l'absolu dans l'objet perçu ; la vérité n'est point dans ces solutions extrêmes.

Il y a dans notre connaissance deux sortes de données : d'une part le réel, qui est actif, vivant et personnel, mais contingent, limité, particulier, inférieur à son type ; d'autre part ce type, éternel, immuable et parfait, universel et nécessaire, mais idéal, purement conceptuel, car les idées et les principes de la raison sont abtraits et leur nécessité est toute hypothétique.

Entre ces données opposées, l'idéal et le réel, la nature de notre esprit nous porte à faire une synthèse. La même tendance qui nous porte sans cesse à idéaliser, à généraliser, à rendre nos conceptions universelles et nécessaires, nous porte également à personnifier l'idéal et à réaliser nos abstractions.

L'idée de Dieu résulte de la synthèse de l'idéal et du réel, de l'universalité abstraite avec la réalité concrète : nous concevons,

à la limite, un être réunissant la réalité et la vie qui se rencontrent dans les êtres contingents aux perfections qui appartiennent aux idées, à savoir l'immutabilité et la nécessité. Platon l'a nommé le Bien, première des idées, source à la fois des autres idées et des réalités. Cette double tendance à idéaliser le réel et à réaliser l'idéal explique la conception de l'être parfait sans idée innée. Elle s'explique elle-même par l'aspiration au bonheur, qui suppose un objet idéal mais concret.

Aussi l'homme intelligent et aimant est naturellement religieux.

Il semble, au premier abord, que l'objet de ces aspirations soit chimérique. Unir la perfection à la réalité, l'immutabilité à la vie, cela semble réaliser des contradictions. Les idées subsistantes de Platon sont des chimères. Mais l'impossibilité n'est qu'apparente, elle tient au monde de notre expérience ; rien ne prouve que toute réalité doive être contingente comme lui. Les idées et les principes tels que nous les concevons ne sauraient subsister eux-mêmes à titre de réalités ; mais ne peut-on pas supposer à ces mêmes idées, à ces mêmes principes, un autre mode d'existence différent de celui qu'elles ont dans notre esprit ? Déjà ils en ont un, puisqu'ils sont engagés dans la réalité contingente, dont les idées forment l'essence et que les principes gouvernent : ne peut-on pas leur supposer un troisième mode d'existence, supposer qu'ils résident dans un sujet absolu ?

Conclure d'une pareille conception à son objet, comme font les onlogistes et les cartésiens, est un chemin peu sûr. Nous ne pouvons même immédiatement conclure à la *possibilité* de son objet. Jusqu'à présent, ce n'est qu'une hypothèse naturelle, spontanément formée et spontanément crue. La question reste ouverte.

Peut-on démontrer métaphysiquement la possibilité d'un être réunissant le réel à l'idéal ? On invoque la tendance au bonheur, l'orientation de l'âme entière vers l'infini. L'infini apparaît dès lors comme la fin de l'homme, donc il est réel.

Mais cela suppose admis le principe de finalité universelle, qui présuppose à son tour la foi à une sagesse ordonnatrice.

Il est vrai que le fait de la finalité existante dans l'univers peut prouver une telle sagesse — mais non démontrer qu'elle est infinie et absolue.

On remarquera alors que l'homme, œuvre d'une intelligence très grande, a dû recevoir de celle-ci l'aspiration vers l'infini qui le tourmente. La cause suprême sera donc infinie aussi.

Enfin l'homme ne peut tendre efficacement vers sa fin que s'il y croit. Sa nature le porte à tendre au parfait ; donc elle le pousse à y croire : il y a dans la vertu une foi morale à l'harmonie du bien et du bonheur.

Mais la démonstration vraiment rigoureuse de l'existence de Dieu s'appuie sur le principe de raison suffisante :

L'imparfait est contingent ; le contingent exige une cause.

La faculté de connaître des idées nécessaires et l'aspiration vers un bonheur infini, qui sont dans l'âme, sont éminemment dans la cause première. Mais, étant cause première, elle doit avoir au lieu de la faculté l'acte, au lieu de l'aspiration la possession immuable.

M. l'abbé *Ackermann* ne conteste point le fond des idées qui viennent d'être émises sur la formation de l'idée de Dieu ; seulement il observe que volontiers il serait tout ensemble et plus large et plus strict que M. l'abbé de Broglie : plus large, s'il s'agissait de faire un exposé descriptif de l'idéal agissant dans l'âme ; plus strict, s'il s'agit de faire la dissection des procédés de l'esprit.

L'idéal, c'est-à-dire la conception d'un état meilleur que la réalité présente, se retrouve sous tous les aspects de notre vie psychologique et de notre vie sociale. La science, aspirant à devenir irréformable dans sa certitude et universelle dans sa synthèse ; l'art, idéalisant le réel, puis réalisant l'idéal ; la moralité, qui est la foi à l'idéal poussée jusqu'au sacrifice ; l'aspiration au progrès, au bonheur : toute la vie humaine enfin est une poursuite de l'idéal. Et cet idéal est conçu tour à tour comme un meilleur réalisable ou comme un absolu désespérant. L'idéal d'aujourd'hui est souvent le réel de demain, autrement le pessimisme nous découragerait de rêver et de désirer. Puis, le mouvement en avant étant ainsi donné, la pensée le devance et, franchissant toute limite, pose à nos progrès un dernier terme à l'infini. Affirmer ce dernier terme comme une réalité, incarner dans un être notre rêve d'un idéal absolu, le sentiment religieux le fait : aussi est-il la plus haute expression de notre foi à l'idéal.

Le réel donné dans l'expérience est une *ébauche* de perfection,

l'idéal est un *rêve* de perfection : donnez réalité au rêve ou achèvement à l'ébauche, vous aurez un être parfait. M. *Ackermann* est d'accord avec M. l'abbé de Broglie dans cette *description des faits*.

Il remarque toutefois qu'il vient de prendre le mot « idéal » dans un sens concret, et qu'il n'a impliqué sous ce mot ni les idées générales, qui sont des types abstraits et simplifiés, ni les principes abstraits de la pensée, qui sont des rapports constants[1].

S'agit-il à présent de faire l'*analyse des procédés* de l'esprit, il serait plus circonspect encore. Le platonisme, dont M. l'abbé de Broglie se rapproche par endroits lui semble sujet à une double critique : 1° abstrait, universel, idéal, ne sont pas des termes synonymes ; 2° synthèse de l'idéal et du réel, ne caractérise point suffisamment le parfait.

1° Le platonisme représente un état encore imparfait de l'analyse logique ; il confond couramment l'abstrait, le général et l'idéal. Aristote et la scolastique distinguent ces notions sans doute, mais les désignent souvent par le même mot, « l'universel », ce qui maintient la confusion. La cause en est pour Platon dans sa théorie de la pensée et de l'être : la réalisation des choses est un *art*, la connaissance des choses est une *esthétique*. Nous connaissons chaque objet par son *idéal*. Et la nature qui l'a réalisé est un *artiste impuissant*, gêné par sa matière. L'*individuation* dégrade l'espèce.

Il faudrait distinguer par conséquent : 1° *l'idée abstraite* : envisager à part dans un individu un groupe de caractères : le rouge, l'humanité, le triangle ; 2° l'*idée générale* : concevoir que ces caractères peuvent se répéter indéfiniment, ce qui ne les enrichit pas, ni ne les modifie : car chaque exemplaire les possède tout entiers, ou, comme dit Bossuet, « ce qui n'est pas tout à fait cercle ne l'est point du tout » ; 3° l'*idéal* : concevoir un individu meilleur que l'individu donné, une réalité supérieure à la réalité présente : l'homme parfait, le rouge le plus agréable, le plus beau triangle. Le général et l'idéal n'ont rien de commun. L'un

1. On range souvent dans l'idéal le triangle parfait ou la ligne droite parfaite, qui sont, dit-on, irréalisables. Jeux de la pensée ! En quoi la ligne *droite* est-elle plus *parfaite* que la courbe gracieuse d'une plante ? Puis, est-il vrai que le rayon lumineux ne peut *réaliser* sa droite ?

est abstrait, l'autre concret ; les écoles littéraires et artistiques qui les ont confondues ont compromis l'art en ôtant à ses œuvres la vie. Idéaliser n'est donc ni abstraire ni généraliser [1].

2° Ce qui constitue la différence spécifique de l'idéal divin, ce n'est pas sa « synthèse avec le réel », c'est sa transcendance intrinsèque. Il est incomparable dans son essence, avant d'être conçu comme existant. Il est le degré suprême de l'idéal. D'ailleurs, être réalisé ou réalisable ne serait point sa marque exclusive. Tous les jours, sous nos yeux, quelque forme de l'idéal se réalise : le progrès réussit, et c'est ce qui nous anime à le poursuivre. Si cet idéal relatif est désiré c'est surtout parce qu'on le croit réalisable.

Que Platon voie une exclusion absolue entre le monde des idées et le monde concret de l'expérience, c'est son système et il faut lui en laisser la responsabilité.

Pour nous, rien n'oblige d'opposer l'idéal au réel comme le rêve à la veille ou l'abstrait au concret, ce qui les rendrait à tout jamais inconciliables. Il serait plus exact de les comparer comme une réalité plus haute à une réalité moindre, soit comme l'achèvement à l'ébauche, soit comme l'invisible à l'apparent. Du même coup l'impossible synthèse est hors de cause.

Dès lors le problème change de nature. De l'imparfait au parfait, de l'idéal relatif à l'idéal absolu, deux chemins parallèles nous conduisent : celui de la pensée et celui de la réalité. Et pour l'un et l'autre chemin la question est de savoir s'ils aboutissent. Si, d'aventure, le parfait était impossible dans la réalité, il se refuserait aussi à être nettement conçu dans une pensée. Le vrai problème de la genèse de l'idée de Dieu reste donc celui de la *conception* d'un idéal ultime. L'infini est-il concevable et comment cette conception suprême se dégage-t-elle dans notre esprit ?

M. l'abbé *de Broglie* déclare n'avoir pas entendu confondre l'abstrait et l'idéal.

M. l'abbé *Ackermann* n'en a jamais douté ; mais l'Ecole n'a pas toujours distingué les deux procédés de l'intelligence : généraliser, idéaliser.

1. L'idéal s'obtient d'ordinaire en modifiant les proportions d'un être pour donner à ses caractères constitutifs, soit plus d'intensité, soit plus d'harmonie. L'abstraction ne suffit point ; l'innéité n'est pas nécessaire.

Le R. P. *Bulliot* : — Puisque M. Ackermann reconnait que les deux procédés se suivent spontanément et s'enchaînent, peu importe pour le résultat total.

M. *Ackermann* : — Un procédé suppose l'autre ; mais ils se distinguent, et leurs résultats partiels s'opposent.

Le P. *Bulliot* proteste que S. Thomas ne confond jamais le général avec le parfait.

M. *Ackermann* : « J'ai parlé surtout des mots. *Ens universale* désigne à la fois l'être universel en extension (être en général) et l'être universel en compréhension (être parfait : « Deus habet ens universale in seipso »). Mais une confusion de mots est bien près d'une confusion d'idées ».

M. l'abbé *Merklen* : — M. l'abbé de Broglie nous dit comment nous formons l'idée de Dieu. Il faudrait plutôt dire comment nous pourrions, selon lui, la former *si nous ne l'avions pas.*

M. l'abbé *de Broglie* : — Comment l'aurions-nous ? innée ?

M. *Merklen* : — Par la révélation, par tradition.

M. *Ackermann* fait à son tour quelques observations sur cette question : comment naît en nous l'idée d'un être parfait ? Elle soulève des difficultés dont la pensée moderne s'est souvent émue et qu'il vaut la peine de rappeler.

L'idée du parfait nous est-elle donnée en bloc par innéité ou intuition ? Les cartésiens après Platon le soutiennent, poussés par le caractère indivisible et incommunicable de cette idée : de quels éléments différents d'elle-même pourrait-on la constituer ?

Nous est-elle donnée par un progrès dialectique de la pensée s'élevant le long de l'être de degré en degré jusqu'à franchir toute limite ? Ainsi pensent les péripatéticiens.

Enfin serait-elle illusoire, comme dit l'empirisme; ou contradictoire, inconcevable, comme dit Hamilton ?

La première opinion, n'étant pas explicative comme la seconde, n'aura de raison d'être que si celle-ci échoue.

La formule scolastique : « poser l'être et ôter la limite[1] » ne dit point tout ce qu'elle signifie. Oter simplement les limites ou les déterminations, ce serait laisser l'être sans caractère, vide et indéterminé. Il s'agit au contraire de l'emplir, d'enrichir sa *compréhension* de toutes les déterminations possibles, puis

1. « Posita idea entis et abstracta idea limitum ».

d'élever celles-ci à l'infini. Mais cela suppose que l'être appelle l'être et qu'une qualité en exige une autre. Or de fait les qualités sont hétérogènes ; beaucoup sont étrangères l'une à l'autre. Le lumineux appelle-t-il le sonore ? Pourquoi le savoir évoque-t-il parfois un désir ? pourquoi une jouissance ? Bien plus, comme l'observait Platon, souvent les qualités s'excluent. Passera-t-on outre, et les introduira-t-on par force pour emplir l'idée d'être [1] ? Passer outre serait, selon l'expression antique, introduire dans l'être même le non-être ou la contradiction.

Nous choisirons donc. Alors il nous faut un critérium pour opter entre les contradictoires ; pour opter aussi entre les hétérogènes qui ne se contredisent pas, de peur qu'en les prenant indistinctement nous ne formions une synthèse arbitraire sans lien interne. Ici l'on demande : La raison d'additionner ne serait-elle pas l'idée même du parfait révélée d'avance et tout d'un coup ? Inutile, dit le péripatétisme, il suffit que nous nous mettions en route et que l'orientation nous soit donnée. — Mais l'orientation vient de la fin. L'étoile qui nous guide ne serait-elle pas, encore une fois, l'idéal absolu lui-même, pressenti, entrevu ? Nous désirons le bien absolu ; nous le connaissons donc. — Aristote incline vers cette solution ; d'ordinaire son école répond : Non, il n'est pas nécessaire de percer l'horizon et d'y voir des étoiles ; il suffit de voir clair à chaque pas devant nous, de pouvoir distinguer toujours entre deux biens *le meilleur*.

Voilà notre idée directrice. C'est l'idée d'*excellence*, ou de *valeur*, ce qu'on nomme l'idée « du bien en général ». Est-ce une idée *sui generis* ? Il faut bien l'admettre, car on ne la rend certes pas plus claire quand on la traduit par « degré d'être ».

Avec cette idée nous saurons reconnaître, de deux termes donnés, le meilleur [2]. Nous pourrons, par suite, constituer entre les êtres une échelle de valeurs [3] ; ce sera comme l'échelle mystique de notre ascension vers l'absolu.

1. Néoplatonisme : Dieu synthèse des contraires dans un degré éminent. « Quæ sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo præexistunt ut unum absque detrimento simplicitatis ipsius. » — Malebranche attribue à Dieu, outre la pensée, une étendue idéale, « *parce que* toute *réalité* est fondée en lui. »

2. « Ratio boni per quam de quolibet bono vel convenienti judicatur ». (S. Thomas).

3. Malebranche : degrés de perfection opposés aux degrés de grandeur.

Mais comment appliquons-nous ce critérium ? Est ce par une sorte de tact ou d'intuition transcendante ? Et puis, pouvons-nous l'appliquer à tout, en détail, et dire si le rouge *vaut mieux* que le bleu ; si « voir » *vaut mieux* qu' « entendre » ou « toucher »[1] ? Ou bien sommes-nous réduits à l'appliquer avec intermittences, en gros et à ne distinguer que les grandes régions, comme fait Pascal : monde des corps, de la pensée, de la charité ; ou comme fait Platon dans son échelle des beautés : beaux corps, belles âmes, belles pensées, idée du beau ; ou comme fait Aristote dans sa hiérarchie des formes : formes physiques, organiques, sensitives, intellectuelles ? Ce sont précisément ces difficultés qui ont fait contester à une partie des modernes l'originalité des jugements d'*excellence* ou qui en ont rejeté une autre partie dans le platonisme par désir de sauvegarder cette originalité[2].

Mais admettons que, de fait, le critérium ait réussi. Suivons par degrés, cette ascension vers l'idéal : la marche en est intéressante. L'esprit part d'abord comme en zigzag, quittant l'une pour l'autre des qualités *hétérogènes*, substituant aux qualités physiques la sensation consciente, à la sensation la pensée. Arrivée là, à notre âme, l'ascension se poursuit droite : les mêmes attributs subsistent et ne progressent plus qu'en degré : nous idéalisons notre propre nature psychique, graduant ses facultés jusqu'à l'infini. L'idée de Dieu, c'est ainsi l'image de notre âme agrandie infiniment. Expression pleine de sens : « image » dit en quoi il est accessible ; « infini », quel mystère l'enveloppe.

1. S. Thomas donne la préférence à l'œil, parce que son objet, le corps astral, est *meilleur*, étant incorruptible.

2. Le bien n'est que le plaisir objectivé, dit M. Fouillée après Spinoza. — Et quand cela serait ? Le plaisir n'a-t-il donc ni cause, ni loi, ni sens ? et n'est-il pas à sa manière la révélation d'une excellence ? Développement, harmonie, telles sont ses causes. Pourquoi alors ne verrait-on pas dans le sentiment, comme Schelling voit dans l'art, une traduction plus confuse, mais plus synthétique et plus concrète, de la perfection ? Si les progrès et les décadences de l'être se révèlent par plaisirs et peines, cela prouve précisément que le progrès est quelque chose à part qui se distingue d'un théorème, et que la réalité est autre chose qu'une mécanique ou une géométrie.

Il est vrai qu'une question plus profonde se cache là. Il s'agit de savoir si, en agissant, nous sommes capables de suivre un motif désintéressé distinct du plaisir et ainsi formulé : « Ceci *mérite* d'être », et si ce motif tient aussi quelque place dans l'évolution du monde.

Pourtant ici de nouvelles questions se posent. 1° Garderons-nous dans cette psychologie divine le type total de l'âme, y compris par exemple la jouissance ? Car celle-ci exclue, que devient le bonheur ? Faut-il au contraire faire un nouveau triage ? En ce dernier cas, quel sera l'attribut réservé qu'on regardera comme la plus haute approximation du divin ? Faut-il dire avec Aristote : Pensée ; avec les mystiques : Amour ; avec les kantistes : Moralité; avec Plotin ou Spencer : l'Inconnaissable, l'Innomable ? Autant de définitions particulières du Bien absolu. 2° Ecartons la dernière réponse, toute négative ; dans les autres, si nous joignons à un attribut de l'âme l'épithète d'*infinie*, cette épithète empruntée au domaine de la quantité ne va-t-elle pas introduire dans la qualité psychique à laquelle on l'adjoint une contradiction qui la fera évanouir ? C'est une des objections de Hamilton : L'infini serait-il contradictoire, inconcevable ?

D'autres demandent au péripatétisme : « Votre infini est-il distinct de l'indéfini ? » En effet, notre idée de prééminence ou d'excellence en général n'a été qu'une règle d'orientation ; elle marque la voie, non un but. Dès lors, n'allons-nous pas rester en chemin, perdus dans l'*indéfini*, prenant pour un terme le raccourci perspectif d'une route sans fin ?

Telles sont quelques-unes des difficultés qui ont troublé la pensée moderne devant l'idée de Dieu, et dont doivent se souvenir ceux qui entreprennent de la guider.

Pour apprécier à leur juste valeur ces difficultés, il faudrait se rappeler comment les anciens les ont tournées, comment les modernes s'y sont embarrassés.

Le jugement d'excellence n'est pas absolument irréductible. On peut l'analyser. Est meilleur ce qui présente dans ses attributs, à conditions égales : 1° plus de développement (force plus grande, science plus vaste), 2° plus d'harmonie (science plus une, tendances plus convergentes). Ces deux caractères décident déjà un assez grand nombre de cas. Restent les attributs irréductibles. On demande pourquoi le conscient est supérieur à l'inconscient [1] ; pourquoi l'immobile est supérieur au mobile [2].

Si une hypothèse comme celle de Leibnitz, qui conçoit tout

1. Schopenhauer, qui fait l'absolu inconscient.
2. Hégel, qui fait l'absolu changeant.

être sur le type psychologique, pouvait être démontrée, la difficulté s'évanouirait, puisqu'on n'aurait affaire qu'à des différences de degré.

Or c'est précisément à cela que tendent les métaphysiques des philosophes grecs. Ils accentuent la parenté des êtres et atténuent leurs différences. Platon a pris des qualités abstraites et universelles pour en faire l'objet de ses principales idées : beau, bien, être, un. Ces caractères, dits *transcendants*, sont communs à tout.

M. l'abbé *Merklen* : — Platon admettait bien des idées concrètes, idées de genres naturels, ou même artificiels, comme l'idée du lit.

M. *Ackermann* : — Dans l'ascension dialectique, le lit ne sera plus envisagé que comme un degré de *beauté*, copie, ombre, reflet de beautés supérieures.

Aristote donne à ses ressemblances entre les êtres un tour plus concret. Sa théorie des formes n'est qu'un vaste effort pour retrouver en toute chose le type psychique, pensée ou dégradation de la pensée. A la forme reviennent en effet : l'intelligence, dont la sensation n'est qu'une participation amoindrie (*sensus est deficiens participatio intellectus*) ; l'activité (toujours sous forme d'appétition [1]) ; l'ordre, l'unité des parties et la finalité inconsciente (reflet de l'intelligence). Le reste est *matière*, sans *valeur*. L'élimination est ainsi toute faite, chaque forme inférieure est une ébauche de la forme supérieure et tout ressemble à l'esprit. Dieu esprit puisque tout être est de ce type.

L'idée de Dieu s'obtient alors identiquement comme l'idée de bonheur : « Développer *pleinement* et *harmonieusement* nos facultés. » Aussi la « contemplation béatifique » de l'homme heureux est-il pour Aritote identique à la « Pensée de la Pensée ».

On voit d'après ces quelques indications que toute la controverse du jour gravite autour de cette simple question : Comment conçoit-on, comment faut-il concevoir l'absolu ?

Pratiquement, la question échappe à tous ces embarras de l'analyse théorique. Quiconque croit au beau et au bien admet un

1. Ce qui permettra à Aristote de prouver que l'immuable vaut mieux que le changeant : rien ne se meut que parce qu'il *tend* à un *mieux* ; or qui ne cherche plus, c'est qu'il possède.

meilleur objectif. D'autre part, il est clair qu'en remontant de la matière brute à l'homme pensant on va du pire au meilleur. Et il est également clair que pour rencontrer l'absolu il faut poursuivre dans le sens du meilleur. Mais il y a dans ces jugements quelque chose d'immédiat : la foi en l'idée de valeur ou du bien.

Voilà pourquoi la philosophie chrétienne n'a point eu à répudier les idées de Socrate et d'Aristote : elle voit dans l'âme, purifiée, idéalisée, la plus haute approximation du divin : l'âme est à l'image de Dieu. Elle montre que ce qui donne *valeur* aux choses matérielles, c'est l'ordre, l'activité, images ou reflets de l'âme. Elle n'a ajouté qu'un caractère à l'idée aristotélicienne de Dieu : l'*infini*, c'est-à-dire la transcendance et le mystère.

Suit une courte discussion, au courant de laquelle on s'accorde pour repousser l'innéité de l'idée de Dieu et admettre la solution thomiste.

M. l'abbé *Vallet* : — L'existence de Dieu ne peut pas se dériver de son idée. Elle dérive du principe de causalité, qui exige une cause première et une cause première suffisante. Or un être parfait seul est une cause première suffisante, car tout imparfait est contingent. La marche ascendante de la pensée se précise donc grâce au principe de causalité, qui nous interdit de nous arrêter sinon dans l'absolu. Et S. Thomas a raison de prouver d'abord Dieu comme être nécessaire ou cause première. L'idée d'un premier être nous est ainsi donnée en même temps que sa réalité.

Puis il complète par l'analyse, *via eminentiæ* et *via remotionis*, cette idée d'un premier être et achève ainsi l'idée du parfait.

A. A.

Le gérant : A. ROGER.

ENCYCLIQUE DE S. S. LE PAPE LÉON XIII

AUX ARCHEVÊQUES, ÉVÊQUES, AU CLERGÉ ET A TOUS LES CATHOLIQUES DE FRANCE

A nos Vénérables Frères, Les Archevêques, Évêques, au Clergé et à tous les Catholiques de France.

Vénérables Frères, Très Chers Fils,

Au milieu des sollicitudes de l'Eglise universelle, bien des fois, dans le cours de Notre Pontificat, Nous Nous sommes plu à témoigner de Notre affection pour la France et pour son noble peuple. Et Nous avons voulu, par une de Nos Encycliques encore présente à la mémoire de tous, dire solennellement, sur ce sujet, tout le fond de Notre âme. C'est précisément cette affection qui Nous a tenu sans cesse attentif à suivre du regard, puis à repasser en Nous-même, l'ensemble des faits, tantôt tristes, tantôt consolants, qui depuis plusieurs années se sont déroulés parmi vous.

En pénétrant à fond, à l'heure présente encore, la portée du vaste complot que certains hommes ont formé d'anéantir en France le Christianisme, et l'animosité qu'ils mettent à poursuivre la réalisation de leur dessein, foulant aux pieds les plus élémentaires notions de liberté et de justice pour le sentiment de la majorité de la nation, et de respect pour les droits inaliénables de l'Eglise catholique, comment ne serions-Nous pas saisi d'une vive douleur ? Et quand Nous voyons se révéler, l'une après l'autre, les conséquences funestes de ces coupables attaques qui conspirent à la ruine des mœurs, de la religion et même des intérêts politiques sagement compris, comment exprimer les amertumes qui Nous inondent et les appréhensions qui Nous assiègent ?

D'autre part, Nous Nous sentons grandement consolé lorsque Nous voyons ce même peuple français redoubler, pour le Saint-Siège, d'affection et de zèle, à mesure qu'il le voit plus délaissé, Nous devrions dire plus combattu sur la terre. A plusieurs reprises, mus par un profond sentiment de religion et de vrai patriotisme, les représentants de toutes les classes sociales sont accourus de France jusqu'à Nous, heureux de subvenir aux nécessités incessantes de l'Eglise, désireux de Nous demander lumière et conseil, pour être sûrs qu'au milieu des présentes tribulations ils ne s'écarteront en rien des enseignements du Chef des croyants. Et Nous réciproquement, soit par écrit, soit de vive voix, Nous avons ouvertement dit à Nos fils ce qu'ils avaient droit de demander à leur père. Et loin de les porter au découragement, Nous les avons fortement exhortés à redoubler d'amour et d'efforts dans la défense de la foi catholique, en même temps que de leur patrie : deux devoirs de premier ordre, auxquels nul homme, en cette vie, ne peut se soustraire.

Et aujourd'hui encore, Nous croyons opportun, nécessaire même, d'élever de nouveau la voix, pour exhorter plus instamment, Nous nè dirons pas seulement les catholiques, mais tous les Français honnêtes et sensés, à repousser loin d'eux tout germe de dissentiments politiques, afin de consacrer uniquement leurs forces à la pacification de leur patrie. Cette pacification, tous en comprennent le prix ; tous, de plus en plus, l'appellent de leurs vœux. Et Nous, qui la désirons plus que personne, puisque nous représentons sur la terre le *Dieu de la paix*[1], Nous convions, par les présentes Lettres, toutes les âmes droites, tous les cœurs généreux, à Nous seconder pour la rendre stable et féconde.

Avant tout, prenons comme point de départ une vérité notoire, souscrite par tout homme de bon sens et hautement proclamée par l'histoire de tous les peuples, à savoir que la religion, et la religion seule, peut créer le lien social ; que seule elle suffit à maintenir sur de solides fondements la paix d'une nation. Quand diverses familles, sans renoncer

1. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis. (I *Cor.* XIV).

aux droits et aux devoirs de la société domestique, s'unissent, sous l'inspiration de la nature, pour se constituer membres d'une autre famille plus vaste, appelée la société civile, leur but n'est pas seulement d'y trouver le moyen de pourvoir à leur bien-être matériel, mais surtout d'y puiser le bienfait de leur perfectionnement moral. Autrement la société s'élèverait peu au-dessus d'une agrégation d'êtres sans raison, dont toute la vie est dans la satisfaction des instincts sensuels. Il y a plus : sans ce perfectionnement moral, difficilement on démontrerait que la société civile, loin de devenir pour l'homme, en tant qu'homme, un avantage, ne tournerait pas à son détriment.

Or la moralité, dans l'homme, par le fait même qu'elle doit mettre de concert tant de droits et tant de devoirs dissemblables, puisqu'elle entre comme élément dans tout acte humain, suppose nécessairement Dieu, et, avec Dieu, la religion, ce lien sacré dont le privilège est d'unir, antérieurement à tout autre lien, l'homme à Dieu. En effet, l'idée de moralité importe avant tout un ordre de dépendance à l'égard du vrai, qui est la lumière de l'esprit, à l'égard du bien, qui est la fin de la volonté ; sans le vrai, sans le bien, pas de morale digne de ce nom. Et quelle est donc la vérité principale et essentielle, celle dont toute vérité dérive ? C'est Dieu. Quelle est donc encore la bonté suprême, dont tout autre bien procède ? C'est Dieu. Quel est enfin le créateur et le conservateur de notre raison, de notre volonté, de tout notre être, comme il est la fin de notre vie ? Toujours Dieu. Puis donc que la religion est l'expression intérieure et extérieure de cette dépendance que nous devons à Dieu à titre de justice, il s'en dégage une grave conséquence qui s'impose : tous les citoyens sont tenus de s'allier pour maintenir dans la nation le sentiment religieux vrai, et pour le défendre au besoin, si jamais une école athée, en dépit des protestations de la nature et de l'histoire, s'efforçait de chasser Dieu de la société, sûre par là d'anéantir bientôt le sens moral au fond même de la conscience humaine. Sur ce point, entre hommes qui n'ont pas perdu la notion de l'honnête, aucune dissidence ne saurait subsister.

Dans les catholiques français, le sentiment religieux doit être encore plus profond et plus universel, puisqu'ils ont le bonheur d'appartenir à la vraie religion. Si, en effet, les croyances religieuses furent, toujours et partout, données comme base à la moralité des actions humaines et à l'existence de toute société bien ordonnée, il est évident que la religion catholique, par le fait même qu'elle est la vraie Eglise de Jésus-Christ, possède plus que toute autre l'efficacité voulue pour bien régler la vie, dans la société comme dans l'individu. En faut-il un éclatant exemple? La France elle-même le fournit. — A mesure qu'elle progressait dans la foi chrétienne, on la voyait monter graduellement à cette grandeur morale qu'elle atteignit comme puissance politique et militaire. C'est qu'à la générosité naturelle de son cœur, la charité chrétienne était venue ajouter une abondante source de nouvelles énergies ; c'est que son activité merveilleuse avait rencontré, tout à la fois comme aiguillon, lumière directrice et garantie de constance, cette foi chrétienne qui, par la main de la France, traça dans les annales du genre humain des pages si glorieuses. Et encore aujourd'hui, sa foi ne continue-t-elle pas d'ajouter aux gloires passées de nouvelles gloires ? On la voit, inépuisable de génie et de ressources, multiplier sur son propre sol les œuvres de charité ; on l'admire partant pour les pays lointains où, par son or, par les labeurs de ses missionnaires, au prix même de leur sang, elle propage d'un même coup le renom de la France et les bienfaits de la religion catholique. Renoncer à de telles gloires, aucun Français, quelles que soient par ailleurs ses convictions, ne l'oserait : ce serait renier sa patrie.

Or, l'histoire d'un peuple révèle d'une manière incontestable quel est l'élément générateur et conservateur de sa grandeur morale. Aussi, que cet élément vienne à lui manquer, ni la surabondance de l'or, ni la force des armes ne sauraient le sauver de la décadence morale, peut-être de la mort. Qui ne comprend maintenant que, pour tous les Français qui professent la religion catholique, la grande sollicitude doit être d'en assurer la conservation ; et cela avec d'autant plus de dévouement, qu'au milieu d'eux le Christianisme devient,

de la part des sectes, l'objet d'hostilités plus implacables? Sur ce terrain, ils ne peuvent se permettre ni indolence dans l'action, ni division de partis; l'une accuserait une lâcheté indigne du chrétien, l'autre serait la cause d'une faiblesse désastreuse.

Et ici, avant de pousser plus loin, il Nous faut signaler une calomnie astucieusement répandue, pour accréditer, contre les catholiques et contre le Saint-Siège lui-même, des imputations odieuses. — On prétend que l'entente et la vigueur d'action inculquées aux catholiques pour la défense de leur foi ont, comme secret mobile, bien moins la sauvegarde des intérêts religieux que l'ambition de ménager à l'Eglise *une domination politique sur l'Etat.* — Vraiment, c'est vouloir ressusciter une calomnie bien ancienne, puisque son invention appartient aux premiers ennemis du Christianisme. Ne fut-elle pas formulée tout d'abord contre la personne adorable du Rédempteur? Oui, on l'accusait d'agir par des visées politiques, alors qu'Il illuminait les âmes par sa prédication et qu'Il soulageait les souffrances corporelles ou spirituelles des malheureux, avec les trésors de sa divine bonté: *Nous avons trouvé cet homme travaillant à bouleverser notre peuple, défendant de payer le tribut à César, et s'intitulant le Christ-Roi. Si Vous lui rendez la liberté, vous n'êtes pas ami de César: car quiconque se prétend roi, fait de l'opposition à César..... César est pour nous le seul roi*[1].

Ce furent ces calomnies menaçantes qui arrachèrent à Pilate la sentence de mort contre Celui qu'à plusieurs reprises il avait déclaré innocent. Et les auteurs de ces mensonges, ou d'autres de la même force, n'omirent rien pour les propager au loin, par leurs émissaires, ainsi que saint Justin martyr le reprochait aux Juifs de son temps: *Loin de vous repentir, après que vous avez appris sa résurrection d'entre les morts, vous avez envoyé de Jérusalem des hommes habilement choisis, pour annoncer qu'une hérésie et une secte impie avait*

1. Hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dare Cæsari, et dicentem se Christum regem esse (*Luc.* XXIII, 2). Si hunc dimittis, non es amicus Cæsaris; omnis enim qui se regem facit contradicit Cæsari... Non habemus regem nisi Cæsarem (*Joan.* XIX, 12-15).

été suscitée par un certain séducteur appelé Jésus de Galilée[1].

En diffamant si audacieusement le Christianisme, ses ennemis savaient ce qu'ils faisaient : leur plan était de susciter contre sa propagation un formidable adversaire, l'empire romain. La calomnie fit son chemin ; et les païens, dans leur crédulité, appelaient à l'envi les premiers chrétiens : *des êtres inutiles. des citoyens dangereux, des factieux, des ennemis de l'empire et des empereurs*[2]. En vain les apologistes du christianisme par leurs écrits, en vain les chrétiens par leur belle conduite, s'appliquèrent-ils à démontrer tout ce qu'avaient d'absurde et de criminel ces qualifications : on ne daignait même pas les entendre. Leur nom seul leur valait une déclaration de guerre ; et les chrétiens, par le simple fait qu'ils étaient chrétiens, non pour aucune autre cause, se voyaient forcément placés dans cette alternative : ou l'apostasie, ou le martyre. — Les mêmes griefs et les mêmes rigueurs se renouvelèrent plus ou moins dans les siècles suivants, chaque fois que se rencontrèrent des gouvernements déraisonnablement jaloux de leur pouvoir et animés contre l'Eglise d'intentions malveillantes. Toujours ils surent mettre en avant, devant le public, le prétexte des prétendus envahissements de l'Eglise sur l'Etat, pour fournir à l'Etat des apparences de droit, dans ses empiétements et ses violences envers la religion catholique.

Nous avons tenu à rappeler en quelques traits ce passé, pour que les catholiques ne se déconcertent pas du présent. La lutte, en substance, est toujours la même : toujours Jésus-Christ mis en butte aux contradictions du monde ; toujours mêmes moyens mis en œuvre par les ennemis modernes du Christianisme, moyens très vieux au fond, modifiés à peine dans la forme ; mais toujours aussi mêmes moyens de défense clairement indiqués aux chrétiens des temps présents par nos apologistes, nos docteurs, nos martyrs. Ce qu'ils ont fait,

1. Tantum abest ut pœnitentiam egeritis, postquam Eum a mortuis resurrexisse accepistis, ut etiam... eximiis delectis viris, in omnem terrarum orbem eos miseritis, qui renunciarent hæresim et sectam quamdam impiam et iniquam excitatam esse a Jesu quodam galilæo seductore (*Dialog. cum Tryphone*).

2. Tertull. *In Apolog.*; — Minutius Felix, *In Octavio*.

il nous incombe de le faire à notre tour. Mettons donc au-dessus de tout la gloire de Dieu et de son Eglise ; travaillons pour elle avec une application constante et effective ; et laissons le soin du succès à Jésus-Christ qui nous dit : *Dans le monde, vous serez opprimés ; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde* [1].

Pour aboutir là, Nous l'avons déjà remarqué, une grande union est nécessaire ; et si l'on veut y parvenir, il est indispensable de mettre de côté toute préoccupation capable d'en amoindrir la force et l'efficacité. — Ici, Nous entendons principalement faire allusion aux divergences politiques des Français, sur la conduite à tenir envers la République actuelle : question que nous désirons traiter avec la clarté réclamée par la gravité du sujet, en partant des principes et en descendant aux conséquences pratiques.

Divers gouvernements politiques se sont succédé en France dans le cours de ce siècle, et chacun avec sa forme distinctive : empires, monarchies, républiques. En se renfermant dans les abstractions, on arriverait à définir quelle est la meilleure de ces formes, considérées en elles-mêmes ; on peut affirmer également en toute vérité que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire le bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée ; il convient d'ajouter finalement, qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation. Dans cet ordre d'idées spéculatif, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes sociales ne s'oppose, par elle-même, aux maximes de la doctrine chrétienne. Et c'en est assez pour justifier pleinement la sagesse de l'Eglise, alors que, dans ses relations avec les pouvoirs politiques, elle fait abstraction des formes qui les différencient, pour traiter avec eux les grands intérêts religieux des peuples, sachant qu'elle a le de-

1. In mundo pressuram habebitis : sed confidite, ego vici mundum (*Joan.* XVI, 33).

voir d'en prendre la tutelle, au-dessus de tout autre intérêt. Nos précédentes encycliques ont exposé déjà ces principes; il était toutefois nécessaire de les rappeler, pour le développement du sujet qui nous occupe aujourd'hui.

Que si l'on descend des abstractions sur le terrain des faits, il faut nous bien garder de renier les principes tout à l'heure établis : ils demeurent inébranlables. Seulement, en s'incarnant dans les faits, ils y revêtent un caractère de contingence déterminé par le milieu où se produit leur application. Autrement dit, si chaque forme politique est bonne par elle-même et peut être appliquée au gouvernement des peuples, en fait, cependant, on ne rencontre pas chez tous les peuples le pouvoir politique sous une même forme ; chacun possède la sienne propre. Cette forme naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines, qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles et même fondamentales : et par celles-ci, se trouve déterminée telle forme particulière du gouvernement, telle base de transmission des pouvoirs suprêmes.

Inutile de rappeler que tous les individus sont tenus d'accepter ces gouvernements, et de ne rien tenter pour les renverser ou pour en changer la forme. De là vient que l'Eglise, gardienne de la plus vraie et de la plus haute notion sur la souveraineté politique, puisqu'elle la fait dériver de Dieu, a toujours réprouvé les doctrines et toujours condamné les hommes rebelles à l'autorité légitime. Et cela, dans le temps même où les dépositaires du pouvoir en abusaient contre Elle, se privant par là du plus puissant appui donné à leur autorité, et du moyen le plus efficace pour obtenir du peuple l'obéissance à leurs lois. On ne saurait trop méditer, sur ce sujet, les célèbres prescriptions que le prince des apôtres, au milieu des persécutions, donnait aux premiers chrétiens : « Honorez tout le monde ; aimez la fraternité ; craignez » Dieu ; rendez honneur au roi [1]. » Et celles de S. Paul : « Je vous en conjure donc avant toutes choses : ayez soin

1. Omnes honorate ; fraternitatem diligite ; Deum timete ; regem honorificate (I. *Petr*. II, 17).

» qu'il se fasse au milieu de vous des obsécrations, des orai-
» sons, des demandes, des actions de grâce, pour tous les
» hommes : pour les rois, et pour tous ceux qui sont éle-
» vés en dignité, afin que nous menions une vie tranquille,
» en toute piété et chasteté : car cela est bon et agréable de-
» vant Dieu notre Sauveur [1]. »

Cependant, il faut soigneusement le remarquer ici, quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive qu'elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée. — Seule, l'Eglise de Jésus-Christ a pu conserver, et conservera sûrement jusqu'à la consommation des temps, sa forme de gouvernement. Fondée par Celui qui *était*, qui *est*, et qui *sera dans les siècles* [2], elle a reçu de Lui, dès son origine, tout ce qu'il lui faut pour poursuivre sa mission divine à travers l'océan mobile des choses humaines. Et loin d'avoir besoin de transformer sa constitution essentielle, elle n'a même pas le pouvoir de renoncer aux conditions de vraie liberté et de souveraine indépendance dont la Providence l'a munie dans l'intérêt général des âmes. — Mais quant aux sociétés purement humaines, c'est un fait gravé cent fois dans l'histoire que le temps, ce grand transformateur de tout ici-bas, opère dans les institutions politiques de profonds changements.

Parfois il se borne à modifier quelque chose à la forme de gouvernement établie ; d'autres fois il va jusqu'à substituer aux formes primitives d'autre formes totalement différentes, sans en excepter le mode de transmission du pouvoir souverain.

Et comment viennent à se produire ces changements politiques dont Nous parlons ? Ils succèdent parfois à des crises violentes, trop souvent sanglantes, au milieu desquelles les gouvernements préexistants disparaissent en fait : voilà l'a-

1. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus : pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus, in omni pietate et castitate : hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo (I *Timoth.* II. 1, sqq.).

2. Jesus-Christus heri, et hodie, ipse in sæcula (*Hebr.* III, 8).

narchie qui domine ; bientôt l'ordre public est bouleversé jusque dans ses fondements. Dès lors une *nécessité sociale* s'impose à la nation ; elle doit, sans retard, pourvoir à elle-même. Comment n'aurait-elle pas le droit, et plus encore le devoir de se défendre contre un état de choses qui la trouble si profondément, et de rétablir la paix publique dans la tranquillité de l'ordre ? Or cette nécessité sociale justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements, quelque forme qu'ils prennent, puisque, dans l'hypothèse où nous raisonnons, ces nouveaux gouvernements sont nécessairement requis par l'ordre public, tout ordre public étant impossible sans un gouvernement. Il suit de là que, dans de semblables conjonctures, toute la nouveauté se borne à la forme politique des pouvoirs civils, ou à leur mode de transmission ; elle n'affecte nullement le pouvoir considéré en lui-même. Celui-ci continue d'être immuable et digne de respect; car, envisagé dans sa nature, il est constitué et s'impose pour pourvoir au bien commun, but suprême qui donne son origine à la société humaine. En d'autres termes, dans toute hypothèse, le pouvoir civil, considéré comme tel, est de Dieu, et toujours de Dieu : *Car il n'y a point de pouvoir si ce n'est Dieu* [1].

Par conséquent, lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir seront constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. D'autant plus que l'insurrection attise la haine entre citoyens, provoque les guerres civiles et peut rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévérera tant que les exigences du bien commun le demanderont, puisque ce bien est, après Dieu, dans la société, la loi première et dernière.

Par là s'explique d'elle-même la sagesse de l'Eglise dans le maintien de ses relations avec les nombreux gouvernements qui se sont succédé en France, en moins d'un siècle, et jamais sans produire des secousses violentes et profondes.

1. Non est enim potestas nisi a Deo (*Rom.* XIII, 1).

Une telle attitude est la plus sûre et la plus salutaire ligne de conduite pour tous les Français, dans leurs relations civiles avec la République, qui est le gouvernement actuel de leur nation. Loin d'eux ces dissentiments politiques qui les divisent, tous leurs efforts doivent se combiner pour conserver ou relever la grandeur morale de leur patrie.

Mais une difficulté se présente : « Cette République, fait-on remarquer, est animée de sentiments si antichrétiens, que les hommes honnêtes, et beaucoup plus les catholiques, ne pourraient consciencieusement l'accepter. » Voilà surtout ce qui a donné naissance aux dissentiments et les a aggravés. — On eût évité ces regrettables divergences, si l'on avait su tenir soigneusement compte de la distinction considérable qu'il y a entre « pouvoirs constitués » et « législation ». La législation diffère à tel point des pouvoirs politiques et de leur forme, que, sous le régime dont la forme est la plus excellente, la législation peut être détestable ; tandis qu'à l'opposé, sous le régime dont la forme est la plus imparfaite, peut se rencontrer une excellente législation. Prouver, l'histoire à la main, cette vérité, serait chose facile ; mais à quoi bon ? tous en sont convaincus. Et qui mieux que l'Eglise est en mesure de le savoir, elle qui s'est efforcée d'entretenir des rapports habituels avec tous les régimes politiques ? Certes, plus que toute autre puissance, elle saurait dire ce que lui ont souvent apporté de consolations ou de douleurs les lois des divers gouvernements qui ont successivement régi les peuples, de l'empire romain jusqu'à nous.

Si la distinction tout à l'heure établie a son importance majeure, elle a aussi sa raison manifeste : la législation est l'œuvre des hommes investis du pouvoir et qui, de fait, gouvernent la nation. D'où il résulte qu'en pratique, la qualité des lois dépend plus de la qualité de ces hommes que de la forme du pouvoir. Ces lois seront donc bonnes ou mauvaises, selon que les législateurs auront l'esprit imbu de bons ou de mauvais principes, et se laisseront diriger ou par la prudence politique ou par la passion.

Qu'en France, depuis plusieurs années, divers actes importants de la législation aient procédé de tendances hosti-

les à la religion, et, par conséquent, aux intérêts de la nation, c'est l'aveu de tous, malheureusement confirmé par l'évidence des faits. Nous-même, obéissant à un devoir sacré, nous en adressâmes des plaintes vivement senties à celui qui était alors à la tête de la République. Ces tendances cependant persistèrent, le mal s'aggrava, et l'on ne saurait s'étonner que les membres de l'épiscopat français, placés par l'Esprit-Saint pour régir leurs différentes et illustres Eglises, aient regardé, encore tout récemment, comme une obligation d'exprimer publiquement leur douleur, touchant la situation créée en France à la religion catholique. Pauvre France ! Dieu seul peut mesurer l'abîme de maux où elle s'enfoncerait si cette législation, loin de s'améliorer, s'obstinait dans une telle déviation, qui aboutirait à arracher de l'esprit et du cœur des Français la religion qui les a faits si grands.

Et voilà précisément le terrain sur lequel, tout dissentiment politique mis à part, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme pour combattre, par tous les moyens légaux et honnêtes, ces abus progressifs de la législation. Le respect que l'on doit aux pouvoirs constitués ne saurait l'interdire : il ne peut importer ni le respect, ni beaucoup moins l'obéissance sans limites à toute mesure législative quelconque, édictée par ces mêmes pouvoirs. Qu'on ne l'oublie pas, la loi est une prescription ordonnée selon la raison et promulguée, pour le bien de la communauté, par ceux qui ont reçu à cette fin le dépôt du pouvoir. — En conséquence, jamais on ne peut approuver des points de législation qui soient hostiles à la religion et à Dieu ; c'est, au contraire, un devoir de les réprouver. C'est ce que le grand évêque d'Hippone, S. Augustin, mettait en parfaite lumière dans ce raisonnement plein d'éloquence : « Quelques fois, les puissances de la » terre sont bonnes et craignent Dieu ; d'autres fois, elles » ne le craignaient pas. Julien était un empereur infidèle à » Dieu, un apostat, un pervers, un idolâtre. Les soldats chré» tiens servirent cet empereur infidèle. Mais, dès qu'il s'agis» sait de la cause de Jésus-Christ, ils ne reconnaissaient que » Celui qui est dans le ciel. Julien leur prescrivait-il d'ho» norer les idoles et de les encenser, ils mettaient Dieu au-

» dessus du prince. Mais, leur disait-il : Formez vos rangs » pour marcher contre telle nation ennemie, à l'instant ils » obéissaient. Ils distinguaient le Maître éternel du maître » temporel, et cependant, en vue du Maître éternel, ils se » soumettaient même à un maître temporel[1]. » Nous le savons, l'athée, par un lamentable abus de sa raison, et plus encore de sa volonté, nie ces principes ; mais, en définitive, l'athéisme est une erreur si monstrueuse, qu'elle ne pourra jamais, soit dit à l'honneur de l'humanité, y anéantir la conscience des droits de Dieu pour y substituer l'idolâtrie de l'Etat.

Les principes qui doivent régler notre conduite envers Dieu et envers les gouvernements humains étant ainsi définis, aucun homme impartial ne pourra accuser les catholiques français, si, sans épargner ni fatigues ni sacrifices, ils travaillent à conserver à leur patrie ce qui est pour elle une condition de salut, ce qui résume tant de traditions glorieuses enregistrées par l'histoire, et que tout Français a le devoir de ne pas oublier.

Avant de terminer notre Lettre, Nous voulons toucher à deux autres points connexes entre eux, et qui, se rattachant de plus près aux intérêts religieux, ont pu susciter parmi les catholiques quelque division. — L'un deux est le *Concordat*, qui, pendant tant d'années, a facilité en France l'harmonie entre le gouvernement de l'Eglise et celui de l'Etat. Sur le maintien de ce Pacte solennel et bilatéral, toujours fidèlement observé de la part du Saint-Siège, les adversaires de la religion catholique eux-mêmes ne s'accordent pas. Les plus violents voudraient son abolition, pour laisser à l'Etat toute liberté de molester l'Eglise de Jésus-Christ. D'autres, au contraire, avec plus d'astuce, veulent ou du moins assurent

1. Aliquando... potestates bonæ sunt, et timent Deum ; aliquando non timent Deum. Julianus extitit infidelis imperator, extitit apostata, iniquus, idolatra : milites christiani servierunt imperatori infideli ; ubi veniebatur ad causam Christi, non agnoscebant nisi Illum qui in cœlis erat. Si quando volebat ut idola colerent, ut thurificarent, præponebant illi Deum ; quando autem dicebant : Producite aciem, ite contra illam gentem ; statim obtemperabant. Distinguebant Dominum æternum a domino temporali ; et tamen subditi erant, propter Dominum æternum, etiam domino temporali. (*Enarrat. in Psalm*. CXXIV, n. 7. fin.).

vouloir la conservation du Concordat : non pas qu'ils reconnaissent à l'Etat le devoir de remplir envers l'Eglise les engagements souscrits, mais uniquement pour le faire bénéficier des concessions faites par l'Eglise ; comme si l'on pouvait à son gré séparer les engagements pris des concessions obtenues, alors que ces deux choses font partie substantielle d'un seul tout. Pour eux, le Concordat ne resterait donc que comme une chaîne propre à entraver la liberté de l'Eglise, cette liberté sainte à laquelle elle a un droit divin et inaliénable. De ces deux opinions, laquelle prévaudra ? Nous l'ignorons. Nous avons voulu seulement les rappeler, pour recommander aux catholiques de ne pas provoquer de scission sur un sujet dont il appartient au Saint-Siège de s'occuper

Nous ne tiendrons pas le même langage sur l'autre point, concernant le principe de la séparation de l'Etat et de l'Eglise, ce qui équivaut à séparer la législation humaine de la législation chrétienne et divine. Nous ne voulons pas nous arrêter à démontrer ici tout ce qu'a d'absurde la théorie de cette séparation ; chacun le comprendra de lui-même. Dès que l'Etat refuse de donner à Dieu ce qui est à Dieu, il refuse, par une conséquence nécessaire, de donner aux citoyens ce à quoi ils ont droit comme hommes ; car, qu'on le veuille ou non, les vrais droits de l'homme naissent précisément de ses devoirs envers Dieu. D'où il suit que l'Etat, en manquant, sous ce rapport, le but principal de son institution, aboutit, en réalité, à se renier lui-même, et à démentir ce qui est la raison de sa propre existence. Ces vérités supérieures sont si clairement proclamées par la voix même de la raison naturelle, qu'elles s'imposent à tout homme que n'aveugle pas la violence de la passion. Les catholiques, en conséquence, ne sauraient trop se garder de soutenir une telle séparation. En effet, vouloir que l'Etat se sépare de l'Eglise, ce serait vouloir, par une conséquence logique, que l'Eglise fût réduite à la liberté de vivre selon le droit commun à tous les citoyens. — Cette situation, il est vrai, se produit dans certains pays. C'est une manière d'être qui, si elle a de nombreux et graves inconvénients, offre aussi quelques avantages, surtout quand le législateur, par une heureuse inconséquence, ne laisse pas

que de s'inspirer des principes chrétiens ; et ces avantages, bien qu'ils ne puissent justifier le faux principe de la séparation, ni autoriser à le défendre, rendent cependant digne de tolérance un état de choses qui, pratiquement, n'est pas le pire de tous.

Mais, en France, nation catholique par ses traditions et par la foi présente de la grande majorité de ses fils, l'Eglise ne doit pas être mise dans la situation précaire qu'elle subit chez d'autres peuples. Les catholiques peuvent d'autant moins préconiser la séparation, qu'ils connaissent mieux les intentions des ennemis qui la désirent. Pour ces derniers, et ils le disent clairement, cette séparation, c'est l'indépendance entière de la législation politique envers la législation religieuse ; il y a plus, c'est l'indifférence absolue du pouvoir à l'égard des intérêts de la société chrétienne, c'est-à-dire de l'Eglise, et la négation même de son existence. — Ils font cependant une réserve, qui se formule ainsi : Dès que l'Eglise, utilisant les ressources que le droit commun laisse au moindre des Français, saura, par un redoublement de son activité native, faire prospérer son œuvre, aussitôt l'Etat intervenant pourra et devra mettre les catholiques français hors du droit commun lui-même. Pour tout dire en un mot, l'idéal de ces hommes serait le retour au paganisme : l'Etat ne reconnaît l'Eglise qu'au jour où il lui plaît de la persécuter.

Nous avons expliqué, Vénérables Frères, d'une manière abrégée, mais nette, sinon tous, au moins les principaux points sur lesquels les catholiques français et tous les hommes sensés doivent pratiquer l'union et la concorde, pour guérir, autant qu'il est possible encore, les maux dont la France est affligée, et pour relever même sa grandeur morale. Ces points sont : la religion et la patrie, les pouvoirs politiques et la législation, la conduite à tenir à l'égard de ces pouvoirs et à l'égard de cette législation, le Concordat, la séparation de l'Etat et de l'Eglise. — Nous nourrissons l'espoir et la confiance que l'éclaircissement de ces points dissipera les préjugés de plusieurs hommes de bonne foi, facilitera la pacification des esprits, et par elle l'union parfaite

de tous les catholiques, pour soutenir la grande cause du *Christ qui aime les Francs.*

Quelle consolation pour Notre cœur de vous encourager dans cette voie, et de vous contempler tous répondre docilement à notre appui ! — Vous, Vénérables Frères, par votre autorité et avec le zèle si éclairé pour l'Eglise et la patrie, qui vous distingue, vous apporterez un puissant secours à cette œuvre pacificatrice. Nous aimons même à espérer que ceux qui sont au pouvoir voudront bien apprécier nos paroles, qui visent à la prospérité et au bonheur de la France.

En attendant, comme gage de notre affection paternelle, nous donnons à vous, Vénérables Frères, à votre clergé, ainsi qu'à tous les catholiques de France, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, le 16 février de l'année 1892, de notre Pontificat la quatorzième.

LEO PP. XIII.

LA PERCEPTION

ET LA PSYCHOLOGIE THOMISTE

(Suite)*

XIII

DE L'OBJECTIVITÉ DE LA PERCEPTION.

Le problème de l'objectivité de la perception est devenu aujourd'hui le problème capital de la philosophie. On lui a donné une importance hors de proportion avec sa nature.

L'homme vraiment philosophe se confie d'abord aux tendances intimes de son être. Il reconnaît que « les aspirations primitives de nos facultés impliquent l'existence de leur objet[1] », que l'instinct qui le porte à chercher partout la vérité suppose la faculté d'y atteindre. Ceci admis, une curiosité scientifique très légitime pourra le porter à rechercher la manière dont l'esprit atteint à la vérité, les procédés qu'il emploie à cet effet et la valeur de ces procédés; mais, sûr de lui-même, il le fera tranquillement, à son jour, à son heure, à la place marquée par l'enchaînement naturel des problèmes, sans jeter un doute inquiétant sur les fondements mêmes de l'intelligence.

Telle n'est pas la marche que l'on suit aujourd'hui. On a fait de cette question une difficulté aiguë, qu'on prétend résoudre avant de se confier à aucune affirmation. On veut que l'homme, ne sachant rien de précis, et ne tenant aucun compte de ce qu'il sait, trouve moyen de se montrer à lui-même qu'il peut savoir quelque chose. Un penseur ne peut plus ouvrir la bouche sur un sujet quelconque sans se heur-

* Voir *Annales* de janvier.

1. Mgr Van Weddingen, *Les bases de l'objectivité de la connaissance*, p. 147.

ter à cette impertinente question : Etes-vous sûr, au moins, d'avoir le droit d'affirmer une vérité ?

Mais, insensés, si vous ne pouvez rien affirmer, de quoi vous sert l'intelligence ? Ce n'est plus qu'un jeu, une phantasmagorie ; c'est pire qu'un jeu : en jouant, du moins, on ne se trompe pas soi-même, on sait qu'on se donne un passe-temps ; tandis que l'intelligence a bien, quoi qu'elle prétende, la volonté de se prendre au sérieux. Jamais on n'arrivera à l'empêcher de croire à elle-même ; si c'est une illusion, elle est inévitable. L'intelligence ne peut se nier sans se donner un démenti à elle-même, affirmant intrépidement qu'elle n'a le droit de rien affirmer.

Il n'est pas, d'ailleurs, un de ces docteurs, un Berkeley, un Hume, un Fichte, et d'autres plus récents, qui dans la pratique ne soit aussi certain que nous de tout ce qui le touche ; il n'en est pas un qui se prenne pour une apparence de professeur touchant une apparence d'argent pour parler devant une apparence d'auditoire. Abordez-les, vous verrez au contraire qu'ils se prennent très au sérieux, et sont fort inquiets d'une apparence de contradiction. Mais, en philosophie, il semble que le sens commun ne soit plus de mise. Parce que la spéculation transcendante ne touche pas directement à la pratique, on se croit libre de mettre de côté les règles indispensables dans la vie réelle. On soulève une foule d'objections comme il est facile d'en soulever sur toutes choses ; et beaucoup de gens s'y laissent prendre, n'appréciant pas les conséquences de ce dévergondage de la pensée.

Force est donc d'examiner ces questions, d'essayer de dissiper les nuages amoncelés, et de chercher à remettre la raison humaine sur son aplomb.

Au fond, toute certitude est liée à celle de la perception ; et le premier travail à faire, pour dissiper les doutes, est de montrer dans la perception l'origine de toutes les notions transcendantes. C'est, du reste, l'esprit de la philosophie péripatéticienne, d'admettre que dans le fait perçu nous trouvons un type des notions supérieures et des principes essentiels qui s'y rattachent. Il n'y a que l'être réel qui puisse nous renseigner sur les conditions constitutives de l'être.

Toute notion puisée dans la vue de l'être réel est par là même légitime et légitimement applicable à l'être réel. Il faut donc ramener d'abord toutes les idées abstraites dont on dispute à leur origine concrète. C'est un travail que nous avons essayé nous-même pour plusieurs notions [1]. Entre des mains habiles, ce travail doit réussir. Pour la plupart des hommes, cette démonstration sera suffisante ; car tout le monde, au fond, croit à ses perceptions ; et quand on se laisse prendre à un doute sur une notion fondamentale, c'est qu'on a perdu de vue le lien qui la rattache à la perception.

En outre, le fait perçu sert de premier anneau à la chaîne de nos raisonnements. Tout est fondé sur la réalité de ce premier fait. Si nous ne connaissions aucune réalité, si aucun phénomène n'avait d'autre être que d'apparaître, toutes nos conceptions se perdraient dans le vide, toutes nos déductions ne seraient que des coups de sonde lancés au hasard dans l'abîme immense des possibilités.

Tout repose donc, en définitive, sur la valeur de nos perceptions.

Mais, précisément, dans les derniers siècles cette valeur a été attaquée. On a cru remarquer que tout n'est pas conforme à la réalité dans nos perceptions sensibles. On a été conduit à mettre en doute la conformité de certaines sensations avec les qualités réelles du monde extérieur. Plusieurs se sont alors imaginé que le monde lui-même ne serait qu'une illusion et n'aurait de réalité que par la sensation. Ce n'était nullement logique. Si la science, en effet, démontre que telle qualité physique est autre dans les corps qu'elle n'apparaît dans la sensation, cela même implique l'existence des corps. Mais l'esprit humain se conduit souvent moins par la logique que par une tendance irréfléchie à appliquer partout une idée qui a réussi dans quelque circonstance. Une perception se rencontre qui n'est pas conforme au réel : pour certains penseurs, toute perception est dès lors condamnée.

1. *Cause efficiente et cause finale.* Paris, 1889 (Bureaux des *Annales*).

Des philosophes éminents ont essayé de sauver le monde extérieur en recourant au principe de causalité. Mais d'autres philosophes ont attaqué ce principe et ont refusé d'y voir autre chose qu'un postulat. La conséquence ne peut valoir plus que le principe ; l'existence du monde ne serait plus dès lors qu'un postulat.

D'ailleurs, le principe de causalité ne se fonde bien que sur l'expérience interne. Or l'expérience interne elle-même a été contestée. Cela devait être. Quand on doute, théoriquement du moins, du monde extérieur, qui s'impose avec une telle force, pourrait-on longtemps accorder confiance au monde intérieur ? Des philosophes récents en sont venus à nier le témoignage intime lui-même. L'âme, pour eux, n'est plus ce qu'elle nous apparaît. Son acte nous paraît simple, en réalité il est complexe ; il nous paraît libre, en réalité il est rigoureusement déterminé ; il nous paraît l'effet d'un sujet vivant et actif, en réalité il est la résultante passive d'un enchevêtrement infini de phénomènes. Notre propre fond nous échappe, et notre moi, s'il y a un moi, se perd dans l'abîme de l'inconnaissable.

Ainsi tout est envahi par le doute, la philosophie n'a plus où poser le pied. Tout s'est évanoui sous le travail dissolvant d'une école qui s'imagine que c'est être logique que de pousser un principe jusqu'au bout, sans tenir compte d'aucun autre principe, et qui ne s'est pas arrêtée devant cette observation si juste de M. Evellin, que, si le sens commun a pu accepter certaines rectifications et même certains démentis, il est une chose qu'il n'acceptera jamais, c'est d'être démenti en tout [1].

Tous ces doutes sont sûrement des arguties de sophistes ; on le reconnaît de suite à ce qu'ils n'ont aucune prise sur notre sentiment pratique du réel. Mais, dès que nous nous éloignons du terrain solide des faits, ils inquiètent la pensée. Ils ont pour résultat nécessaire de rendre impossible toute croyance solide et toute philosophie sérieuse : il faut donc s'en débarrasser. Mais comment s'en débarrasser ?

1. *Revue philos.*, juillet 1889.

Le seul moyen nous paraît être de remonter aux origines mêmes de ces doutes, d'étudier à fond le fait de la perception, de chercher où, comment et pourquoi certains points peuvent être contestés, pourquoi d'autres restent, quoi qu'on fasse, incontestables. Nous pourrions alors tracer une limite suffisamment exacte, faire au scepticisme scientifique sa part, et lui dire : Vous avez pu ébranler ceci, mais vous ne sauriez toucher à cela.

Après avoir étudié, avec S. Thomas, le fait de perception, il nous semble être en meilleure position pour tenter cette étude. Nous allons l'essayer, en suivant le même ordre auquel nous nous sommes attachés pour nous rendre compte d'une fonction si importante. Nous rechercherons d'abord quelle garantie d'objectivité nous donne la sensation, puis quelle certitude présente l'acte intuitif de l'intelligence. Nous pourrons ensuite déclarer, comme conclusion, la vraie valeur de la perception prise dans son ensemble.

En étudiant le sens de la vue, nous avons relevé les différences notables qui séparent la théorie moderne de la sensation de la théorie ancienne. Nous avons réservé jusqu'ici la plus importante de ces différences, à savoir que, dans la théorie ancienne, l'espèce sensible ou image est exactement conforme à l'objet, tandis que dans la théorie moderne elle ne lui est point semblable. Toutes nos sensations, notamment les sensations visuelles, qui servent plus particulièrement à caractériser les corps, apparaissent aux physiciens modernes comme des réactions *sui generis*, provoquées par des chocs, des mouvements ou des altérations chimiques, œuvres des causes extérieures.

Nous l'avons dit bien des fois, la similitude est la condition essentielle de l'acte de connaissance. Il n'y a connaissance que là où la faculté s'assimile vitalement à un objet extérieur, et le vise en s'assimilant à lui. La théorie moderne semblerait donc retirer à la sensation le caractère de vraie connaissance. Toutefois, ce serait exagérer que d'en induire cette conclusion. Cette théorie, en effet, ne détruit pas complètement la similitude de la sensation et de l'objet. Elle lui laisse une similitude de proportion, en tant que la

sensation répond au nombre, à l'ordre et à l'intensité des impressions. Il est certain cependant qu'elle détruit la portée de l'acte sensitif dans ce qu'il a de plus apparent et de plus caractéristique : à cet égard, il n'est donc plus objectif.

Quelle est la valeur de cette théorie ? Il est facile de dire qu'elle n'est qu'une hypothèse, hypothèse moins affirmée aujourd'hui qu'il y a quelques années, et qui d'ailleurs ne saurait prévaloir contre le sens intime. En réalité, il n'en est pas tout à fait ainsi. L'hypothèse, si hypothèse il y a, est fort inquiétante, car elle a pour elle des arguments et des expériences qui ont presque la valeur d'une démonstration. J'en ai déjà indiqué quelques-uns ; j'ajouterai ici, qu'en dehors de toute hypothèse sur la nature des qualités sensibles, et principalement de la lumière, les simples faits recueillis et constatés par la science suffisent à faire juger que les sens interprètent à leur manière les impressions produites sur les organes.

Il est un phénomène dont les anciens ne s'étaient jamais doutes : on l'appelle *daltonisme*, du nom du premier savant qui l'a observé sur lui-même. Il consiste dans l'incapacité de saisir certaines couleurs. Le daltonien voit les objets, mais il confond les couleurs les plus opposées, le rouge avec le vert, le jaune avec le bleu, etc. Il en est qui ne distinguent aucune couleur ; tous les objets leur apparaissent avec une teinte grisâtre. Nous avons indiqué ailleurs que cette singulière infirmité peut être attribuée à la paralysie de certains éléments de la rétine. Elle est très fréquente ; un sur soixante des individus examinés présente des altérations dans la perception des couleurs. Elle était néanmoins très difficile à constater avant que le hasard n'eût mis sur la voie. Phénomène tout intérieur, que n'accompagne aucune altération visible de l'organe, il ne peut être connu que par le témoignage du malade lui-même. Or celui-ci ne se doute pas de son état, habitué qu'il est à donner à ses sensations les mêmes noms que les hommes sains donnent à leurs sensations normales. Ce n'est que dans des cas très spéciaux, et par un examen très attentif, qu'il a été possible de constater combien le mode de perception de certaines

personnes s'écarte de celui du commun des hommes.

Dans la théorie ancienne, ce phénomène est inexplicable. Si la couleur sentie est dans son caractère propre l'impression conforme d'une qualité des corps, on peut concevoir que l'organe devienne incapable de la saisir ; mais comment concevoir qu'il puisse en saisir une autre qui ne lui est pas présentée ? Le daltonien, pour qui le rouge et le vert se confondent, voit certainement, au moins dans la moitié des cas, une couleur qui n'existe pas. S. Thomas dit très justement que, tant que la faculté existe, elle ne peut s'égarer sur son objet propre [1]. Ici la faculté existe, elle agit : cependant elle se trompe. Faut-il donc admettre que son objet propre n'est pas de nous faire saisir une qualité extérieure, mais seulement de produire un certain acte au contact de l'extérieur ?

On nous dit : le daltonien est un malade, il ne faut pas juger des choses par les cas anormaux. Je suis bien fâché d'être obligé de répondre que de telles objections sont absolument contraires au véritable esprit scientifique. Sans doute, il ne faut pas confondre les cas anormaux avec les cas ordinaires, et leur donner la même autorité ; néanmoins, les cas anormaux indiquent clairement une chose, c'est que les altérations qu'ils manifestent sont compatibles avec la nature essentielle de la faculté. Puisque cette nature subsiste sous l'anomalie, elle doit être telle que l'anomalie soit possible. Les anomalies servent précisément à distinguer ce qui est essentiel ou non. Ce sont comme des expériences naturelles, qui mettent en relief telle condition aux dépens des autres et en font apparaître plus évidemment le caractère. Ne sont-ce pas des anomalies, qui ont mis sur la voie des lois les plus importantes de la nature ? Ne sont-ce pas les irrégularités du mouvement des planètes, qui ont obligé à rechercher les lois de la gravitation ? Ne sont-ce pas des maladies, qui ont fait découvrir le rôle de diverses parties du cerveau ? On peut dire que la science ne s'est développée, n'a surpris

1. « Manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum » (*Sum. theol.* I, 85, 6).

tant de secrets qui échappent au vulgaire que par l'observation des anomalies.

Le daltonisme est bien une anomalie, mais cette anomalie montre précisément qu'il n'est pas essentiel à l'œil de se conformer à une qualité extérieure des corps.

Il est, du reste, bien d'autres circonstances où l'œil voit une couleur autre que celle que nous jugeons d'ordinaire exister, sans qu'il soit possible d'invoquer aucune altération du milieu ou de l'organe. Il suffit que la perception se fasse dans des conditions qui déroutent nos associations accoutumées. Je pose un papier gris sur un fond rouge : ce papier me paraît vert. Je le regarde avec un tube qui me cache le fond : il continue à paraître vert. J'écarte le fond en conservant le tube : je le vois encore vert. Ce n'est qu'après avoir vu le papier seul et sans tube que je recommence à le voir gris [1]. N'est-ce pas une preuve palpable, de quelque manière que l'on veuille expliquer l'expérience, que l'œil tire beaucoup de son propre fond ? Les peintres savent combien chaque couleur réagit sur la couleur voisine et la modifie. Nos sensations dépendent de ce qui les accompagne et de ce qui les précède. M. Fol, le savant bien connu, avait fait, protégé par un scaphandre, des recherches au fond de la Méditerranée. Là tout avait une teinte bleuâtre. En sortant de l'eau, il fut très étonné de voir la verdure de la côte toute rouge. D'où venait ce rouge ? Ce n'était pas, assurément, une qualité sensible émanée de l'objet !

L'observation scientifique relève ainsi une foule de cas où les couleurs sont indubitablement subjectives, et cela, comme le remarquait un scolastique consciencieux, met un point d'interrogation sur les autres cas.

On fait, dans les classes de physique, une expérience assez amusante. Une image représentant un zouave est mise

1. Cette expérience est due à M. Delbœuf. Si l'appréciation de la couleur dépend d'une différence d'action de la lumière sur les divers éléments de la rétine, on peut comprendre que cette différence se trouve quelquefois la même pour des modes d'excitation en eux-mêmes très différents. En tous cas, nous sommes ici complètement de l'avis de M. Fouillée, qu'on ne doit pas expliquer de tels phénomènes par des raisonnements inconscients (*Evolution des idées-forces*, p. 57).

contre le mur : chacun sait que le costume du zouave offre des couleurs variées et très voyantes. On éclaire cette image avec la flamme du sodium, qui n'émet que des rayons jaunes. L'image apparaît toute noire ; les seules parties où il y a du jaune restent colorées. Ici l'objet est éclairé, il est visible ; cependant certaines couleurs ou qualités sensibles n'ont pas trouvé moyen d'arriver jusqu'à l'œil. Pourquoi cela ? Serait-ce que la couleur est dans le rayon plutôt que dans l'objet, et que la qualité sensible du corps ne consiste que dans l'aptitude à renvoyer le rayon d'une certaine couleur [1] ? Cette hypothèse est déjà fort différente de l'opinion purement scolastique ; elle admet, en effet, que la couleur sentie n'est point une propriété du corps lui-même. On ne peut cependant s'y arrêter ; une expérience très simple va nous montrer qu'elle n'est pas recevable,

Newton, le premier, imagina de faire passer un rayon de lumière blanche à travers un prisme de cristal. A sa grande surprise, le rayon en sortit dévié et partagé en rayons de couleurs diverses. Newton en compta sept ; en réalité, il y a une foule de nuances qui se résument en sept couleurs fondamentales. Réunissez ces rayons épars, ou simplement ceux que l'on appelle complémentaires : en les faisant passer de nouveau par un prisme, vous reconstituez le rayon de lumière blanche. Voilà donc des rayons qui, suivant qu'ils nous arrivent réunis ou séparés, nous donnent des impressions toutes différentes. Dans le premier cas nous avons du blanc, dans le second nous avons des couleurs diverses. Direz-vous que ces rayons, en passant par le prisme, y ont pris une couleur qu'ils n'avaient point d'abord ? Où l'auraient-ils prise : le prisme est transparent et incolore ? On ne peut dire non plus qu'ils ont changé de nature. C'est un axiome, en optique, que dans toutes ses déviations un rayon élémentaire conserve toujours son individualité. Elle dépend de l'état et de la température de la substance dont il provient. C'est précisément cette inaltérabilité qui nous permet, à nous qui vivons sur la terre, d'entrevoir la constitution chimique

1. M. A. Farges, *Objectivité des sens externes*, 1re édit. p. 91 et suiv.

des astres, d'après la nature des rayons qu'ils nous envoient.

Ainsi, il nous arrive du soleil un rayon blanc formé de rayons élémentaires dont aucun n'est blanc. Je demande donc d'où vient cette sensation de blanc, qui n'est ni dans les rayons constituants ni dans les substances qui les émettent. N'est-elle pas nécessairement subjective? Ou prétendrez-vous que le rayon total est vraiment et intrinsèquement blanc? Mais alors vous devrez supposer que les rayons qui l'ont formé étaient blancs aussi, puisqu'ils n'ont pas changé de nature : pourquoi donc les voit-on de couleurs diverses? Ces couleurs seront évidemment subjectives. Subjectivité dans tous les cas.

Vous direz que la réunion de toutes ces couleurs constitue le blanc. Je ne dis pas le contraire ; mais cette proposition n'a de sens qu'autant que vous voudrez affirmer que ces rayons réunis occasionnent la sensation de blanc. Dire qu'ils deviennent blancs en eux-mêmes, qu'un rayon rouge et un rayon vert réunis peuvent, sans changer de nature, former un rayon intrinsèquement blanc, ce serait un pur non-sens.

Voilà donc un cas fréquent, on pourrait dire continuel, où, sans anomalie, sans aucun trouble des organes, la nature offre une couleur indubitablement subjective.

Ainsi la couleur apparaît aux savants modernes comme un effet subjectif, un phénomène produit par le sens lui-même sous la variété des excitations. Ce que nous disons de la couleur, on peut le dire des sons, des odeurs, des saveurs, des températures, en un mot, de toutes les formes sensibles. On s'est habitué à considérer scientifiquement toutes ces formes comme des caractères non des objets, mais de la sensation elle-même.

Beaucoup de scolastiques croient nécessaire de combattre cette manière de voir ; plusieurs ont montré une subtilité très ingénieuse pour interpréter autrement les faits invoqués dans la science : nous ne croyons pas utile d'entrer ici dans l'étude de leurs arguments. Je doute qu'eux-mêmes voulussent les faire valoir, s'ils n'avaient pas, pour les pro-

poser, une raison première et fondamentale : c'est qu'ils regardent la théorie moderne des sensations comme repoussée par le sens commun. Comment pourrions-nous croire spontanément à une qualité qui n'existerait pas? N'est-ce pas mettre en suspicion toutes nos convictions intimes ? Le scepticisme leur paraît donc une suite nécessaire de la subjectivité des sensations, et ils jugent indispensable de lui ravir cette arme.

L'argument du sens commun nous paraît assez faible. Le sens commun a déjà été convaincu de bien des méprises. Il n'est qu'une première et vague indication de ce qui est vrai : cette indication a besoin d'être précisée ; la science a certainement le droit de réformer ses données par une expérimentation plus exacte. On n'y peut mettre qu'une condition : c'est que la science limite le sens commun de manière à se faire en définitive accepter par lui. C'est ce qui est arrivé plus d'une fois : par exemple, pour le mouvement de la terre ; le sens commun a fini par en prendre son parti. Or la théorie moderne de la lumière est au moins aussi bien établie que celle du système solaire.

Y a-t-il un danger réel de scepticisme dans la théorie moderne ? Est-il vrai, comme on l'a insinué, qu'elle soit une application d'opinions philosophiques erronées ? Si on recherche l'origine de cette hypothèse dans la science, on verra qu'elle est née d'une manière tout à fait indépendante des idées de Berkeley, de Kant et de Hume. Elle est sortie d'un effort pour interpréter certains phénomènes mysterieux ; et ses premiers auteurs connaissaient probablement à peine le nom des philosophes que nous venons de rappeler.

Certaines personnes semblent croire que, si on admet la subjectivité des espèces sensibles, c'en est fait de toute la philosophie traditionnelle. Nous pensons qu'elles ne se font pas une idée suffisamment exacte des principes de cette philosophie. Nous ne prétendons pas, assurément, que S. Thomas ait douté de la valeur objective des sensations. Il n'y avait de son temps aucune raison de suspecter la conformité des sensations avec leurs objets : S. Thomas y a cru, et devait y croire comme tout son siècle. Mais nous pensons

qu'en dehors de cette question de fait, les idées de S. Thomas sur la valeur et la portée de la connaissance sensible sont parfaitement compatibles avec les vues des savants modernes.

Aristote et S. Thomas savaient parfaitement que l'objectivité des sensations n'est point absolue. Ils connaissaient certaines exceptions. Si les exceptions connues alors s'expliquent par des troubles du milieu ou des maladies de l'organe, rien ne pouvait assurer que par la suite on n'en découvrirait pas d'autres. Il faut donc toujours admettre que l'usage naturel et spontané du sens est sujet à certaines méprises. N'est-ce pas déjà une chose assez étrange, qu'une faculté de connaissance qui manque son but assez fréquemment et dans ses actes les plus simples ? Ceci ne conduit-il pas à soupçonner que, si le sens est un instrument de connaissance, il n'est élevé à cette fonction supérieure que par des circonstances étrangères à sa nature propre ?

Prenons garde d'exagérer les opinions d'un auteur, sous prétexte de les défendre : c'est ce qui est arrivé plus d'une fois aux modernes disciples de S. Thomas. J'ai vu affirmer brutalement, dans un traité scolastique, que l'œil voit l'objet où il est. L'auteur avait sans doute oublié que S. Thomas fait de la situation de l'objet un sensible par accident, sur lequel il y a quelquefois méprise : « La vue se trompe, dit-il, si elle veut juger par elle-même quel est l'objet coloré et où il est[1] . » Ainsi le grand docteur, bien qu'il ne connût pas les expériences modernes, avec un profond sentiment de ce qui est juste et possible, ne réclamait pour la vue que l'impression même de couleur.

On répète continuellement, comme un axiome posé par S. Thomas, que le sens saisit les choses comme elles sont ; *apprehendit res ut sunt*. Je me reporte aux différents endroits où cette expression a été employée, et je la trouve presque toujours accompagnée de quelque restriction. S. Thomas nous dit, par exemple, que le sens est vrai en tant qu'il

1. « Decipitur visus si velit judicare per ipsum quid est coloratum aut ubi sit » (*Comment. de an.* 2, 13).

saisit les choses comme elles sont [1], ou bien que le sens saisit ce qui est s'il n'y a empêchement ni dans le milieu ni dans l'organe [2]. Ce ne sont pas là des déclarations de principe; ce sont de simples applications d'une vue que l'on n'avait alors aucune raison de croire inexacte. Le Docteur angélique n'entendait nullement nier qu'il y eût des cas où les sens nous trompent; il remarquait seulement qu'ils ne nous trompent jamais sur le fait même de la sensation : « Les sens nous informent, dit-il, suivant la manière dont ils sont affectés, et parfois il arrive qu'ils sont affectés d'une manière différente de l'état physique de l'objet. Nous nous trompons alors par rapport à l'objet, mais non par rapport à la sensation elle-même [3]. » Un moderne parlerait-il autrement ?

Quelle différence y a-t-il donc entre cette théorie et la théorie moderne, sinon que celle-ci généralise un cas parfaitement connu du saint docteur ?

Mais admettons que le sens reproduise exactement les qualités extérieures des objets : cela lui confère-t-il une véritable certitude et une véritable objectivité? En aucune façon ; c'est un point très remarquable de l'enseignement de S. Thomas, que le sens n'engendre par lui-même aucune certitude. Sans doute, S. Thomas dit que le sens est vrai quand il saisit la chose telle qu'elle est. Mais comment est-il vrai ? Il est vrai seulement comme toute chose est vraie, quand elle est ce qu'elle doit être, quand elle réalise le type et remplit le rôle que le Créateur lui a assigné [4]. Le sens

1. « Veritas... est in sensu... in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, quod contingit eo quod apprehendit res ut sunt » (*Sum. theol.* I, 17, 2).

2. « Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in medio vel in organo » (*De verit.* 1, 12).

3. « Per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio quo judicamus sentire aliquid ; sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit, et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire » (*Sum. theol.* I, 17, 2).

4. « Veritas igitur potest esse in sensu ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente » (*Sum. theol.* I,16, 2). — « Cum omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ » (*Ibid.*).— « Res naturales dicuntur veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina » (*Sum. theol.* I, 16, 1).

qui se conforme à son objet est vrai comme l'or est vrai quand il a bien la nature de l'or. C'est là la vérité métaphysique, et non la vérité psychologique, la vérité connue et sentie, la seule dont il puisse être question à propos de la certitude. Les modernes, eux aussi, peuvent dire que le sens est vrai de cette manière, quand, n'étant point altéré par la maladie, il donne l'image qu'il doit donner. Le sens qui me donne une sensation de rouge sous l'impression de rayons d'une certaine longueur d'onde est vrai, parce qu'il fonctionne suivant sa nature ; le sens qui me donne une sensation de rouge en l'absence de tout rayon approprié, comme dans l'hallucination ou l'hypnotisme, est faux, parce que son fonctionnement est anormal. Que conclure d'une telle vérité, qui n'est, à bien parler, qu'une vérité matérielle ? La vérité dont nous avons besoin, c'est celle qui est reconnue et appréciée comme telle. Celle-là, S. Thomas la refuse expressément au sens. Il en fait un privilège de l'intelligence [1].

Par quelle distraction quelques auteurs ont-ils donc pu avancer que S. Thomas admet deux évidences, l'évidence sensible et l'évidence intellectuelle, et les met sur le même rang?

Ainsi, supposez le sens en parfaite conformité avec l'objet : il se trouve qu'il le voit comme il est ; mais il n'en sait rien. Cette vue exacte ne lui sert de rien, par rapport à la vérité et à la certitude. Et S. Thomas en donne une excellente raison : c'est que le sens ne connaît point sa nature, et qu'il ignore, par conséquent, si elle est de donner la vérité sur les choses [2].

S'il en est ainsi, on voit qu'il est d'une importance secondaire que les formes produites par le sens répondent plus ou moins exactement à la réalité des choses. Le sens n'en possède ni plus ni moins la vérité. Il n'est qu'un instrument aux

1. « Veritas potest esse in sensu ut in quâdam re verâ, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio autem intellectus est verum ut cognitum. Hanc veritatem nullo modo sensus cognoscit » (*Sum. theol.* I, 16, 2).

2. « Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus » (*De verit.* I, 9).

mains de l'intelligence, et c'est à l'intelligence à apprécier la valeur de cet instrument [1], qui peut être suffisant, sans être sûr de tout point. Et, remarquez-le bien, l'intelligence juge ici d'une autre faculté ; elle n'en juge point à proprement parler par l'intuition de la conscience, mais comme elle juge des choses extérieures à elle-même, par les principes qu'elle possède et les effets qu'elle entrevoit. Nous avons vu que l'intelligence n'arrive à connaître la nature de l'âme, qui est cependant son propre sujet, que par une recherche attentive : il en est de même, à plus forte raison, de la nature de la sensibilité. La connaissance que l'esprit peut en avoir est toujours l'œuvre d'un travail plus ou moins spontané. Cette remarque suffit à expliquer comment son jugement sur la vérité de la perception sensible n'est pas absolument irréformable, et comment il se peut que, suivant les époques et suivant les circonstances, on ait attribué aux sens une conformité qu'une autre époque ne tient plus pour assurée.

Toute certitude vient donc de l'intelligence, qui est l'instrument propre de la science [2]. C'est elle qui juge et contrôle le sens ; et ce contrôle dépend de l'étendue de ses connaissances. L'enfant qui voit un bâton courbé dans l'eau, croit d'abord que le bâton s'est brisé. Plus instruit plus tard, il saura que cette brisure n'est qu'une apparence et d'où vient cette apparence. Le sauvage qui voit sa figure dans un miroir, croit d'abord voir un autre homme ; ce n'est qu'après vérification qu'il s'aperçoit de son erreur. Il y a donc progrès dans l'appréciation de la perception sensible, et nous n'avons aucune raison de croire que la porte soit fermée à des progrès ultérieurs. Le sens commun pourra en gémir ; il s'y fera peu à peu. Depuis longtemps déjà il a dû reconnaître que la sensation donne parfois des indications qui, matériellement interprétées, trompent l'intelligence ; alors on la dit communément fausse [3]. Chose singulière, elle peut être à

1. « Intellectus sicut judicat de rebus, ita et de his quæ a sensibus afferuntur » (*De verit.* 1, 11).

2. « Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum » (*De verit.* 11, 1).

3. « Cum quandoque repræsentet ei rem aliter quam sit, secundum hoc

la fois vraie de la vérité métaphysique et fausse de la vérité psychologique. Quand je vois le soleil grand d'un demi-pied, ma sensation est vraie ontologiquement, car elle est ce qu'elle doit être ; mais elle est fausse psychologiquement, car elle m'induit à une notion provisoirement inexacte de l'état réel de l'objet. La science a su tourner la difficulté; elle mesure le soleil par le nombre de degrés qu'il occupe dans le ciel. Cette mesure est exacte à la fois au point de vue sensible et au point de vue intellectuel. Il ne reste qu'à évaluer la grandeur du degré à une distance déterminée.

Le sens n'a donc point d'avis à donner ni sur la certitude ni sur l'objectivité des êtres: c'est l'affaire de l'intelligence d'utiliser et d'apprécier ses renseignements. Toutefois il est bon de remarquer que, s'il ne peut décider avec autorité ce que les choses sont en elles-mêmes et si elles sont en elles-mêmes, il a une propriété qui imite l'objectivité et que beaucoup de penseurs contemporains, Alexandre Bain par exemple, ont confondue avec l'objectivité véritable. Il projette ses représentations à distance.

Nous avons vu ailleurs par quel mécanisme, pour ainsi dire automatique, le sens atteint à la notion de distance. C'est à l'aide du mouvement même des organes. Le sentiment du mouvement à faire pour se mettre en rapport avec l'objet se lie dans le sens avec la représentation sensible. Selon l'étendue de ces mouvements, nous assignons à l'objet une place par rapport aux autres représentations, et plus particulièrement par rapport à notre propre corps. Cette place constitue la distance ; elle est déterminée par le nombre d'objets à parcourir pour aller de l'un à l'autre. L'œil n'a par lui-même qu'un sentiment vague de la distance, mais il embrasse beaucoup d'objets à la fois ; le tact a un sentiment plus précis, mais il ne peut saisir ensemble qu'un très petit nombre d'objets. Par l'association des deux sens, nous acquérons une appréciation nette et complète des choses. Nous embrassons à la fois une foule d'objets, et nous-mêmes au milieu d'eux, dans des positions respectives, qui ne sont

sensus falsus dicitur in quantum natus est facere falsam existimationem » (*De verit.* 1, 11).

pas toujours les positions réelles, qui d'ordinaire toutefois sont suffisamment exactes [1].

Cette propriété du sens complète pour l'animal la connaissance pratique de l'univers. Elle sépare de lui l'image, elle la reporte, approximativement du moins, à la place que l'objet occupe en réalité. Elle la projette sur l'objet même de manière à ne faire plus qu'un avec lui. L'animal a ainsi la notion de ce qui est attaché à son corps, de ce qui en est séparé. Il sait quels mouvements et combien de mouvements faire pour se mettre en rapport avec tel objet. C'est une sorte d'objectivité sensible qui place les images sensibles hors des organes, de même que l'intelligence distingue de soi les objets qu'elle vise. Elle prépare et facilite la notion de l'objectivité réelle. Que l'intelligence s'applique à un système sensitif ainsi développé, spontanément elle attribue aux objets la position relative des images dont elle a tiré ses notions. Cette localisation première est naturelle ; elle est aussi légitime, tant que certains indices ne sont pas venus nous prévenir que les rapports des sens ne sont pas toujours infaillibles.

Telle est la perception sensible, étrangère par sa propre nature à la certitude, n'ayant que des indications approximatives, toujours relative, et n'atteignant qu'à une objectivité apparente, et pour ainsi dire matérielle. Par elle-même elle est incommensurable à la vérité ; elle est d'un autre ordre ; elle justifie la plupart des défiances des idéalistes et des sceptiques. Mais, comme nous l'avons vu, elle n'est pas seule. Il y a, accolé à elle et pour ainsi dire soudé avec elle, un acte de perception intellectuelle. Examinons si, dans cet acte, nous pourrons trouver la certitude et l'objectivité vraie qui jusqu'ici nous ont échappé.

Dans les traités de psychologie, il est très rare qu'on envisage cet acte distinctement comme nous l'avons fait au cours de notre étude. En général, on ne parle de l'intelligence qu'à propos des données abstraites et idéales ; on ne considère

1. « Circa sensibilia per accidens vel communia decipiuntur sensus » (*Comment. de an.* 2, 13). — « Judicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia » (*De spirit. creat.* 10).

son fonctionnement qu'au point de vue du développement logique des concepts : il semble qu'elle n'atteigne point des choses, mais seulement des notions. Il n'en était pas ainsi, au XIII[e] siècle, pour ces docteurs éminemment réalistes qui, en dehors des excès d'un Guillaume de Champeaux, étaient habitués à voir dans l'universel métaphysique, *universale in essendo*, un élément actuel et réel de l'objet.

Nous avons vu quelle est à ce sujet la pensée de S. Thomas, et comment il attribue à l'intelligence une vue objective et intuitive des choses dans leur réalité. Nous avons rappelé plusieurs fois cette doctrine, en dehors de laquelle on ne peut se faire une idée exacte de la philosophie du Docteur angélique. Qu'on nous permette d'y insister encore : elle est fondamentale dans la question que nous examinons.

S. Thomas enseigne donc que nous saisissons les objets intelligibles par une ressemblance imprimée dans l'intellect ; mais il a soin de répéter à chaque instant que ce n'est pas cette ressemblance que nous voyons, nous voyons la chose elle-même. Il pensait, comme tous ses contemporains, que ce principe s'applique à la sensation aussi bien qu'à l'intelligence. Il le pensait certainement, mais je ne le vois nulle part entreprendre de le démontrer pour l'espèce sensible. Au contraire, pour l'espèce intelligible, il prouve expressément que ce n'est pas elle qu'atteint l'intellect, qu'elle n'est qu'un moyen d'atteindre l'objet[1] : autrement, dit-il, les sciences ne s'occuperaient que de notions, d'idées, comme Platon l'avait soutenu, tandis qu'en réalité elles s'occupent de choses qui existent hors de l'âme[2]. Comment s'occupent-elles de choses existantes, puisque S. Thomas a toujours enseigné qu'il n'y a pas de science des particuliers, puisque, d'un autre côté, il n'admet pas l'existence de l'universel à part des individus ? C'est précisément qu'il considérait l'universel, seul objet direct de la connaissance intellectuelle,

1. « Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus » (*Sum. theol.* I, 85, 2).

2. « Si ea quæ intelligimus essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima » (*Ibid.*).

comme une réalité existant hors de l'âme, mais existant seulement à titre d'élément intégrant de l'individu, où il est réalisé par son union avec les circonstances individuantes.

De peur qu'on ne s'y trompe, le saint docteur a bien soin d'expliquer ce que veut dire : « voir une chose par sa ressemblance ». Il y a deux manières, dit-il, de connaître une chose par une autre. La première manière est quand on atteint un objet à l'aide d'un autre objet déjà connu : ainsi, quand nous voyons l'image d'un homme dans un miroir, nous connaissons d'abord l'image, et par cette image nous avons une idée de l'individu dont elle est la ressemblance. La seconde manière de voir une chose par une autre est très différente ; c'est quand nous connaissons une chose par son espèce, — nous dirions aujourd'hui : par son idée. Cette seconde manière donne une connaissance immédiate, tandis que la première ne donne qu'une connaissance discursive[1]. Le Docteur angélique revient continuellement sur cette pensée, que voir une chose par son espèce intelligible, c'est la voir en elle-même, c'est la voir elle-même[2]. L'espèce, en effet, n'est pas, comme l'ont compris des penseurs mal informés, une image physique ayant son existence propre et ensuite semblable à l'objet ; c'est, ainsi que nous l'avons établi, une ressemblance purement intentionnelle, qui consiste uniquement dans le caractère conforme à l'objet de l'acte qui vise l'objet, et qui n'existe dans sa réalité intelligible que par le fait même que l'acte vise l'objet.

S. Thomas considère donc l'acte de l'intelligence comme essentiellement objectif. Lorsqu'il dit que l'intelligence a pour objet propre l'essence des choses, gardez-vous bien d'entendre que l'intelligence se ferait en elle-même une idée plus ou moins exacte de cette essence[3] ; il faut comprendre

1. « Cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter, uno modo sicut cognoscere unum cognitum per alium cognitum, alio modo sicut cognoscitur aliquid per speciem qua cognoscitur. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo » (*De anima*, 7).

2. « In se ipso cognoscitur aliquid quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili » (*Sum. theol.* I, 14, 5).

3. « *Quod quid est* est primum objectum intellectus » (*Comment. de*

que l'intelligence voit cette essence elle-même, dépouillée assurément de ses caractères individuants, mais cependant actuellement réalisée et actuellement présente hors de l'âme[1].

A ce point de vue, si étranger aux philosophes modernes, tous plus ou moins nominalistes, on comprend facilement que l'intelligence, à part du sens, ait une objectivité propre. Elle voit elle-même un objet, un objet réel et extérieur. Elle le déclare extérieur par cela même qu'elle déclare qu'il est en lui-même. L'objectivité est essentielle à l'intellect, elle est indissolublement liée à son mode d'action. Du moment qu'il a en propre de considérer l'objet comme un être, une réalité en soi, il le considère par là même comme quelque chose d'objectif, quelque chose qui a une valeur indépendamment de l'acte par lequel il est connu.

Nous pouvons donc être très faciles aux concessions sur la perception purement sensible. Ceux qui ne voient dans la perception qu'un fait de sensation, peuvent croire que tout est perdu, si la sensation n'est pas rigoureusement exacte ; ceux qui sous l'image du sens savent distinguer la perception du fait intelligible, savent que rien n'est compromis.

C'est très bien, pourra-t-on dire, mais cela prouve seulement que l'intelligence est fatalement déterminée à considérer un terme comme objectif. On aurait pu le conclure du seul nom d'« objet », qui est donné à ce terme. Nul doute qu'elle ne considère cet objet comme une réalité distincte. Mais en a-t-elle le droit ? comment peut-elle s'assurer que son acte, qui est en elle-même, est conforme à son objet, qui est au dehors ?

Telle est la grande objection des modernes. S. Thomas ne l'avait prévue sans doute que vaguement ; cependant il va nous fournir une réponse aussi décisive qu'imprévue.

Nous ne connaissons, disent les sceptiques, la réalité des choses que par nos idées et par l'opération de notre faculté de connaissance. Comment donc être certain que cette fa-

an. 31). — « Proprium objectum intellectus est *quod quid est* » (*C. gent.* I, 58).

1. « Id quod intelligitur primo est res » (*Sum. theol.* I, 85, 2). — « Sequeretur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam » (*Ibid.*).

culté a bien la portée que nous lui attribuons ? Qui nous dit qu'elle est un témoin fidèle, qu'elle nous rapporte non pas ce qui peut convenir à nos besoins, mais ce que la chose est en elle-même ? Vous essaieriez en vain de le prouver ; vous tomberiez nécessairement dans un cercle vicieux. Vous ne pouvez comparer l'idée à la chose, pour vous convaincre de leur concordance ; vous ne connaissez la chose que par l'idée. D'ailleurs, toute preuve que vous donneriez serait donnée par l'intelligence, or nous l'avons déclarée suspecte : comment pourrait-elle établir sa véracité, sinon par les principes mêmes qu'elle possède et dont la véracité est contestée ? Le témoin soupçonné peut-il être admis à déclarer la sincérité de son propre témoignage ? L'intelligence ne peut donc se justifier elle-même ; dès qu'elle a pu être accusée, elle est par là même condamnée.

Telle est l'insidieuse objection proposée par la critique contemporaine, fruit d'un raffinement excessif de l'esprit d'abstraction. Ecoutons la réponse du Docteur angélique.

S. Thomas conviendra très bien que nous ne pouvons comparer les idées aux objets ; aussi n'essaie-t-il pas de ce moyen. Il conviendra également que, si l'intelligence est suspecte, toutes ses idées, tous ses raisonnements sont frappés de suspicion : mais est-elle vraiment suspecte ? S. Thomas recourt à la connaissance que l'intelligence a de sa propre nature. Cette nature lui apparaît immédiatement comme véridique. Assurément, quand vous avez affaire à un témoin douteux, vous êtes obligé de vérifier ses dires, de les rapprocher des autres faits fournis par l'enquête. C'est seulement en cas de conformité parfaite que vous vous fiez à ce témoin. Mais si vous avez à faire à une personne d'une sincérité absolue, vous n'avez pas besoin d'enquête, vous vous confiez en elle tout d'abord. Tel est précisément le cas de l'intelligence. L'intelligence sait que sa déclaration est recevable, parce qu'elle connaît sa propre nature. Elle sait que cette nature est d'être conforme aux choses, pour les voir en se conformant à elles [1]. Si cette conformité n'existait pas,

1. « Cognoscit naturam suam ut rebus conformetur » (*Sum. theol.* I, 16, 2).

sa condition essentielle ferait défaut. Une intelligence qui ne connaît pas, qui ne voit pas, ce n'est plus une intelligence. Dès qu'elle agit, on peut donc s'en rapporter à elle. Car elle ne peut agir de son acte fondamental sans voir, et ce qui n'est pas ne peut être vu.

Il y a là une grande différence entre le sens et l'intelligence. Le sens ne connaît pas sa nature, ainsi que nous l'indiquions plus haut; il ne connaît la nature de rien; il n'atteint que des accidents extérieurs, mais non le fond des choses [1]. Aussi ignore-t-il sa valeur, et ne peut-il savoir si son rôle essentiel est ou non de présenter la réalité. Mais l'intelligence se connaît ; immédiatement après avoir agi, elle se replie sur elle-même et, comme elle est la faculté des essences, elle saisit sa propre essence, elle sait que cette essence est de reproduire intelligiblement la réalité [2]. Elle peut douter des conséquences de ce qu'elle a vu, ces conséquences reposent sur une élaboration qui est plus ou moins complète; elle ne peut douter de ce qu'elle voit, parce que voir est son acte premier et essentiel. Elle n'existe que pour voir.

Est-ce là une ingénieuse théorie de philosophie transcendante? Mais non : c'est la traduction exacte de ce que nous jugeons tous par la simple impression de notre nature. Quand nous voyons une chose, avons-nous le moindre doute ? Les sceptiques peuvent nous embarrasser par des raisonnements captieux : ou ils ne touchent qu'à des points secondaires, ou ils perdent leur peine. Ils ne nous convainquent pas, ils ne se convainquent pas eux-mêmes. Pourquoi? Parce que nous avons conscience que notre acte de connaître est tout tourné vers le dehors; il n'existe que par cette relation au dehors. Sans cette relation, il serait un pur non-

1. « Veritas non est in sensu sicut cognita a sensu, quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam » (*De verit.* 1, 9).

2. « Cognoscitur veritas ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra suum actum, non solum secundum quod cognoscit suum actum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quod cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformatur » (*De verit.* 1, 9).

sens. L'intelligence va droit à l'être, parce qu'elle sent qu'elle n'existe que pour saisir l'être. Tous vos arguments n'y feront rien. Un chimiste pourra me faire de beaux raisonnements pour me prouver que le pain n'est pas une substance nutritive; je ne pourrai peut-être pas lui répondre, mais je le laisserai dire, je mangerai mon pain, et je me sentirai nourri. De même, les criticistes pourront peut-être m'embarrasser de difficultés que je ne saurais résoudre, mais je continuerai de regarder et de voir. Eux-mêmes, une fois sortis de leur chaire de sophiste, feront tout comme moi.

Ce n'est pas entêtement; ce n'est ni instinct, ni foi aveugle; c'est la vue claire que l'acte de l'intelligence est de voir, qu'il atteint la chose en elle-même, et la présente telle qu'elle est en elle-même. Nier qu'il l'atteigne, c'est lui ôter toute portée, toute signification, toute raison d'être.

Les critiques contemporains exigent pour la connaissance certaine que l'objet soit identique au sujet connaissant. C'est trop demander, dans beaucoup de cas; mais ici la condition est parfaitement remplie. L'intelligence parle d'elle-même, elle déclare ce qu'elle a vu en elle-même : de quel droit accuserait-on son incompétence ? Croyons donc à l'intelligence, car elle voit en elle-même qu'elle est sûre de voir.

Nous sommes donc rassurés sur la fidélité de notre témoin. Nous savons qu'il est fidèle, et qu'il ne peut pas ne pas l'être. Quand il dit : je vois, il faut l'en croire, car il n'existe que pour voir, il n'agit qu'en voyant ; et s'il ne voyait pas, il n'agirait pas.

On nous demandera peut-être quels sont les objets que l'on voit avec une certitude absolue. Nous répondrons : ce sont les objets dont les formes intelligibles sont extraites des données sensibles, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. Ces objets-là sont vus immédiatement, suivant la doctrine de S. Thomas, puisqu'ils sont vus par l'espèce qui leur est propre.

Ainsi l'intelligence voit d'abord l'être, puisque son acte est par lui-même la reproduction intelligible de l'être. Elle voit, comme nous l'avons noté, l'être réel, existant. Elle est certaine d'intuition qu'il y a de l'être.

Mais quel est cet être? Comme nous l'avons noté, l'intelligence ne peut saisir l'être actuel seul, d'une manière efficace; elle doit saisir telle chose qui a l'être. Ces choses doivent être caractérisées par certaines formes générales extraites des données sensibles. L'intelligence voit la réalisation de ces formes. Elle voit immédiatement et objectivement qu'elle a affaire à des êtres multiples, passifs, en relation l'un avec l'autre, agissant sur les sens; en un mot, à ce que nous appelons des corps. Elle distingue ces corps d'elle-même, parce que, dès qu'elle réfléchit sur elle-même, elle distingue l'acte qui connaît de l'objet connu. Elle ne connaît immédiatement que des caractères phénoménaux, les seuls que les sens lui fournissent; mais, comme l'être du phénomène est en même temps l'être de la substance, elle atteint par là jusqu'à l'être même substantiel.

Voilà des choses que l'intelligence connaît certainement et immédiatement, et sur lesquels on n'ébranlera jamais sa confiance.

Assurément, ces données restent un peu vagues, si l'on en retranche les précisions que fournit la sensibilité. Nous croyons voir le jour, parce que nous ne connaissons pas le vrai jour: en réalité, nous sommes ici-bas comme perdus dans une nuit obscure et couverte. A l'horizon les nuages s'écartent un peu et laissent passer une faible lumière: cette clarté indécise nous permet de voir l'espace peuplé d'objets divers. Nous savons qu'ils existent, nous n'en discernons que de rares traits; mais ce peu que nous connaissons est de la plus haute importance. Nous le connaissons, en effet, avec une certitude absolue. Nous pouvons fonder sur ces données les principes premiers des sciences; et ces principes, nous avons droit de les appliquer aux choses, puisque nous en avons trouvé l'origine et le fondement dans les choses. Ces principes nous permettent ensuite de contrôler la sensation même et de la justifier où elle doit être justifiée.

Il n'est donc pas absolument nécessaire que la sensation jouisse d'une objectivité véritable, pour assurer la certitude objective de la connaissance. Cela n'est pas nécessaire, parce qu'il y a au-dessus d'elle l'intelligence. Et si la philoso-

phie traditionnelle enseigne que l'intelligence tire tout des sens, cela ne veut pas dire que l'intelligence est réduite à croire les sens sur parole, mais qu'elle trouve dans les données sensibles les déterminations qui lui permettent de voir directement les choses par elle-même. Elle a son objet propre, sa certitude à elle propre, intuitive et objective. Elle voit immédiatement quelque chose que la sensation ne saurait voir, et elle le voit avec une évidence inébranlable.

Après avoir ainsi déterminé ce qu'il faut penser de l'objectivité de la perception sensible et de l'objectivité de la perception intellectuelle, il nous sera facile d'établir la valeur et la portée légitime de la perception totale.

La perception totale de l'homme est certaine et objective dans son fond, elle est faillible dans les détails.

Elle est certaine dans son fond, parce qu'elle enveloppe un acte intellectuel qui atteint immédiatement la réalité et sait que sa nature est de l'atteindre. Elle nous dit infailliblement que nous sommes entourés d'êtres, et d'êtres corporels.

Mais dans les détails elle est contestable. Nous n'obtenons en effet ces détails que par les sens, et les sens ne sont pas à l'abri de toute objection.

Ainsi, en présence de l'oranger, qui nous a tant de fois servi d'exemple, je sais de science certaine qu'il y a devant moi un être, que cet être est un corps, et même à certains caractères je reconnais ce que j'appelle un végétal. Cet oranger est-il le même que j'ai vu un autre jour? a-t-il en soi telle couleur, telle odeur, etc. ? ou ces couleurs et ces odeurs n'existent-elles que par les impressions produites sur mes sens? Ce sont des questions auxquelles les sens ne peuvent répondre, et dont l'intelligence ne peut juger que par les effets qu'elle remarque. C'est ici que l'idée de cause peut être heureusement employée. Elle produit alors une conviction d'autant plus solide qu'elle ne s'applique pas à quelque objet absolument inconnu, mais à un être réel, dont l'intelligence a par avance une connaissance impliquée dans l'acte même de perception.

C'est là ce qui distingue essentiellement la perception hu-

maine de la perception animale. Celle-ci n'est que sensible, et, comme telle, elle ignore absolument ce que c'est que certitude, ce que c'est qu'objectivité. Elle se borne à fournir à l'animal des images, qu'il place dans un certain ordre et vers lesquelles il dirige ses mouvements. Assurément, pour que le mouvement réussisse, il faut que l'image corresponde à une réalité ; mais l'animal est absolument incapable d'apprécier cette condition. Pour l'homme, au contraire, cette condition est fondamentale, parce qu'il a au-dessus des sens une intelligence avide de savoir, et qui se sert des sens eux-mêmes, quelquefois prématurément, comme d'un moyen de connaissance.

La manière de voir que nous exposons ici explique parfaitement comment le sens commun a vu tant de fois, sans en être ébranlé, démentir la valeur attribuée à certaines données sensibles. Le sens commun ne sait les choses qu'en gros. Il voit, et il est certain de voir, mais sans savoir exactement pourquoi il est certain, par quelle faculté, et quelles sont les limites de cette certitude. Il croit en bloc à ses perceptions. Vous contestez le moindre détail : il se récrie, il croit que tout est perdu. Mais bientôt il se tranquillise ; il arrive à comprendre qu'il peut se passer de ce détail, que le principal lui reste. Au fond, il n'a vraiment besoin que de ce principal. Il serait très difficile de faire ici un départ exact entre ce que le sens commun peut abandonner et ce qu'il doit nécessairement garder. Ce départ demanderait une profondeur et une sûreté d'analyse presque impossibles à l'homme tant que les circonstances ne l'ont point mis sur la voie. Mais on peut dire d'une manière générale, comme conséquences des considérations que nous avons exposées, qu'il ne faut pas s'émouvoir quand une image ou une forme sensible semble perdre sa signification objective. Quant à ce qui est de l'existence des corps et de leurs caractères essentiels, elle ne pourra jamais être niée autrement qu'en paroles.

La science tend à tout transformer en données intelligibles : il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle se défasse peu à peu de toutes les formes sensibles qui appuient la concep-

tion vulgaire des choses. Mais il y a, au fond de la perception, un point central, une perception rationnelle, un élément purement intelligible dont elle ne saurait se défaire, qui, au contraire, est son premier fondement. Ce point est défendu contre toutes les attaques par le sentiment même de ceux qui voudraient l'attaquer.

C'est ce point que nous avons cherché, dans tout cet essai, à mettre en pleine lumière. Tout ce travail, qui approche de son terme, n'a eu qu'un but, indiquer ce qu'il y a d'intellectuel dans la perception sensible, ce que l'intelligence perçoit par elle-même, et quelles sont les connaissances qui lui sont absolument propres. Si notre théorie nous permet d'expliquer conformément aux faits, et en dépit des difficultés amenées par le progrès de l'expérimentation, une question aussi capitale que celle de l'objectivité fondamentale de nos perceptions, n'est-ce pas une contre-épreuve singulièrement probante qui confirme nos précédentes analyses ?

Après tout, si la manière complexe dont se fait notre perception nous expose à quelques méprises, cet inconvénient est largement compensé par des avantages incomparables. Que serait le monde pour nous, si nous étions réduits à ne voir que le dessin pour ainsi dire schématique de l'intelligence ? Notre science serait alors très certaine ; mais comme elle serait terne et froide ! Combien le monde nous paraît plus vivant, quand nous le saisissons avec la plénitude de nos facultés spirituelles et corporelles ! La nature n'est plus seulement une connaissance, c'est une joie ; ce n'est plus seulement une lumière, c'est un témoignage de la bonté du Créateur. Couleurs si belles, parfums si doux, saveurs si délicieuses des fruits, on me dit que vous n'êtes point des qualités des choses, mais seulement des formes sous lesquelles elles se manifestent à mes organes : peu m'importe ; vous m'instruisez, vous consolez mon exil, et vous me portez à bénir le Dieu qui a répandu tant de charmes sur mon séjour passager, qui m'a donné, dans sa magnificence, d'embellir tout ce que je touche.

Nous serions très heureux si cette étude trop incomplète, et dont nous sommes loin de nous dissimuler les lacunes,

pouvait frapper quelques esprits sérieux, leur faire comprendre que toutes les difficultés ne sont pas résolues par les affirmations tranchantes du spiritualisme moderne, que l'on trouve dans notre grand docteur une doctrine plus compliquée sans doute, mais, en définitive, allant au fond des choses, qui ne sont jamais aussi simples que le souhaiterait notre paresse intellectuelle. Cette doctrine seule donne une réponse acceptable aux difficultés qui assaillent la philosophie contemporaine, et ces difficultés viennent surtout de ce que la doctrine a été oubliée. Ceux mêmes qui la rappellent aujourd'hui, se contentent trop souvent d'en faire une exposition matérielle. Nous avons cherché à la saisir dans son fond, à l'expliquer de la manière où elle nous a paru donner la pleine et complète intelligence des faits. Notre interprétation n'est peut-être pas celle qui est la plus commune parmi les commentateurs de l'Ecole; nous ne la croyons cependant pas opposée à leurs vues fondamentales. Si quelque disciple moderne de S. Thomas, dérouté dans ses habitudes, se sent porté à la rejeter d'abord, nous le prions, avant de la condamner, de l'examiner sérieusement. Notre interprétation donne-t-elle un sens clair et très acceptable à la doctrine? est-elle conforme aux textes? résout-elle convenablement les difficultés? justifie-t-elle pleinement S. Thomas des reproches qui ont été adressés à son enseignement? conserve-t-elle tous les avantages reconnus à la philosophie traditionnelle en écartant les objections de ses adversaires? si elle remplit toutes ces conditions, je ne vois pas ce qu'on peut désirer de plus.

E. Domet de Vorges.

DE L'AMOUR DE L'ORDRE

ET DE SON PRINCIPE[1]

Messieurs[2],

Je crois entendre une réserve très peu favorable à nos réflexions sur la Mesure :

« Dites de la Mesure tout le bien que vous savez et que » nous ne nions pas ; épuisez, en sa faveur, toutes les formes » de la louange ; exhortez-nous à la faire régner dans nos » actes et dans nos discours : nous vous écouterons sans dé- » plaisir. Et pourtant vous ne ferez pas que cette objection » ne s'impose à notre esprit, comme nous voyons que le » vôtre n'y a pas échappé : mais n'est-il pas des circonstan- » ces où rien n'est plus légitime que de sortir de la mesure » et de la violer ? Est-ce qu'il y aurait des hommes de génie, » des chefs-d'œuvre et des découvertes, — vous en êtes » d'ailleurs convenu, — si la mesure était sans distinction, » sans exception, la loi universelle de tous les esprits ? Est- » ce que les héroïsmes, les dévouements, et même ces heu- » reuses témérités dont l'histoire est pleine, ne sont pas » comme un défi perpétuel porté à la mesure et à l'extrême » rigueur de ces principes ? »

Pas autant peut-être qu'il paraît au premier abord. — Non, la mesure ne renonce à aucun de ses droits, elle n'efface aucune de ses règles. Ce n'est pas elle qui change, c'est nous qui passons, souvent sans nous en apercevoir, d'un ordre à un autre, d'un ordre inférieur soumis à la mesure, telle que nous avons essayé de la décrire, à un ordre supérieur où la mesure serait de n'en plus avoir, si là encore,

1. C'est le dernier caractère, selon nous, de l'esprit philosophique. La Lecture précédente avait pour objet : *La Mesure*. — V. *Annales* de janvier 1891, p. 352.

2. Lecture faite à l'Académie delphinale.

conseillère discrète et souvent écoutée, elle n'exerçait plus d'influence qu'elle n'en montre, et que n'en découvre une observation superficielle.

Qu'il y ait un ordre supérieur à celui au sein duquel nous pensons et vivons présentement, tous ceux qui ont réfléchi le savent d'une certitude absolue ; et la multitude elle-même fait voir par ses jugements, ses sympathies, ses passions, son langage, qu'elle y croit et qu'elle y aspire. N'est-elle point, par exemple, comme fascinée par ceux qu'on appelle, à tort ou à raison, les grands hommes : grands capitaines, grands orateurs, grands poètes, grands politiques, grands conquérants ? Ces derniers surtout ne l'épouvantent jamais assez pour étouffer, à leur égard, son admiration, et quelquefois son amour. Tout ce qui la dépasse l'attire, et elle ne cesse de protester par son goût de l'extraordinaire, du merveilleux, par son amour de tout ce qui est ou lui paraît grand, contre cette existence vulgaire où on la croirait ensevelie. Ne disons rien des savants, des poètes, dont les audaces, les écarts même, sont trop connus pour qu'on y insiste. Rappelons seulement que tout ce qu'ils ont découvert de plus inattendu, produit de plus beau, ils l'ont découvert ou ils l'ont produit en éclairant ce monde inférieur d'une lumière venue de plus haut, en le dépassant pour le mieux connaître ou pour l'embellir : allons droit aux philosophes. Tous ils savent le prix de l'ordre, et presque tous la distinction des deux mondes où il se déploie. Ils y pénètrent, mais à toutes les distances, à toutes les profondeurs, les uns s'aidant de la seule pensée, les autres appelant au secours de la pensée toutes les forces dont dispose l'imagination, quelques-uns, encore mieux inspirés, dépensant à ce travail, avec autant de hardiesse que de mesure, tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils possèdent, pensée, amour, volonté : ceux-là seuls savent du Principe suprême de l'ordre tout ce qu'on peut savoir ici-bas.

L'antiquité, les temps modernes sont riches en esprits excellents qui, comme nous le disions de M. Caro, ont défendu avec sagesse, avec mesure, les vérités de l'ordre moral, auxquelles ils étaient attachés de toutes les forces de leur

raison et de leur cœur. Est-ce à eux cependant que va la renommée la plus universelle et la plus durable? Leurs contemporains les ont lus, entendus, goûtés, comme nos successeurs accueilleront et encourageront de leurs applaudissements d'autres maîtres dont la raison éloquente défendra les mêmes vérités attaquées par de nouveaux adversaires. Les érudits et quelques hommes de goût étudieront encore, dans la suite des temps, leurs livres les mieux écrits : ailleurs on ne saura plus rien d'eux. D'où vient donc que, parmi tant de noms injustement oubliés ou connus des seuls savants, quatre ou cinq noms de philosophes demeurent obstinément, toujours glorieux, toujours invoqués par les lettrés et les philosophes, par la foule de ceux qui se piquent de quelque culture? Est-ce parce qu'ils sont sans reproche et sans erreur, que Socrate, Platon, Aristote, à leur suite Descartes, Leibnitz (nous ne nommons que les philosophes purement philosophes), sont au premier rang des maîtres de la pensée? On ne l'a jamais dit. S'ils nous paraissent si grands, c'est que l'idée d'une grandeur infinie les éclairait et les dominait plus que tous les autres; c'est que l'audace, mais une audace tempérée par cette mesure d'ordre supérieur dont nous parlions, a fait partie de leur génie. Les polémiques de leur temps, s'ils n'y sont pas demeurés indifférents, ne les ont pas toutefois absorbés. Ils n'ont pas dédaigné les livres, mais ils ont voulu lire aussi dans la nature et dans leur âme. Respectueux du passé, — Descartes fait exception, — ils n'ont pas cru qu'il possédât toutes les vérités; et c'est la Vérité même qu'ils ont interrogée pour savoir davantage, et surtout pour mieux comprendre. Conquérants dans le monde de la pensée, ils ont, mieux que les conquérants les plus célèbres, gagné leur gloire, et ils gardent mieux leur Empire. Où règnent maintenant les successeurs d'Alexandre et de César? mais où ne règnent pas, dans l'univers civilisé, Aristote et Platon, surtout depuis que le christianisme a développé et purifié leurs doctrines!

Je sais qu'on a rangé quelquefois, mais à tort, parmi les maîtres de la pensée, des esprits d'ailleurs bien doués, dont l'audace avait rejeté le frein salutaire d'une mesure accep-

tée par les plus beaux génies. Gardons-nous de confondre, — qu'on nous pardonne cette comparaison, — les géants avec les dieux, ceux dont le prodigieux mais stérile effort entassait naguère encore montagnes sur montagnes, tandis que, sur les hauteurs de l'Olympe, ceux qu'ils prétendaient remplacer souriaient de les voir s'épuiser en orgueilleux défis pour retomber bientôt dans leur impuissance. L'avenir, d'ailleurs, se chargera, disons mieux, il s'est chargé d'opérer un discernement facile entre ceux qui, solidement établis à la fois dans le monde visible et dans le monde invisible, ont éclairé le premier des vives lumières du second, et ceux qui, semblables aux dieux des Épicuriens, se sont perdus sur les limites des deux univers, dans des espaces vides, *intermundia*, qui n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre. Fichte, Schelling, Hegel, pour ne citer qu'eux, ont du moins fait voir, dans ce siècle qui semblait voué à l'étude des faits dits positifs, que l'esprit humain ne renoncera jamais à s'élever jusqu'à ces hauteurs où il espère trouver enfin, avec le dernier mot des choses, la formule de l'ordre suprême qui domine et unit entre eux tous les ordres d'ici-bas. N'oublions pas, d'ailleurs, que les positivistes et les transformistes, joignons-y les évolutionistes contemporains, obéissant tous, à leur insu, à la même tendance de notre nature, ou bien ont débuté, comme Darwin, par des idées générales et des conceptions infiniment plus vastes que les faits dont la connaissance leur était rigoureusement acquise, ou qu'ils ont fini, comme Auguste Comte, par un mysticisme aussi nuageux qu'inattendu, lequel n'a pas remplacé, un seul instant, l'antique et solide métaphysique.

On nous pardonnera de passer tout à coup, aidant l'association et son fil parfois si léger, d'œuvres purement philosophiques à un petit livre qu'aimait particulièrement Auguste Comte, et où la philosophie se cache discrètement, bien qu'il y en ait beaucoup. La Psychologie, la Morale, la Théodicée, la Logique elle-même y pourraient faire plus que des cueillettes, d'amples moissons. On ne saurait nier que, de tous les livres religieux, l'*Imitation* ne soit le plus répandu, celui que lisent non seulement les chrétiens, mais les philoso-

phes de toutes les Ecoles [1], et même les hommes du monde, le livre auquel on a surtout recours aux heures d'épreuve, quand le besoin se fait sentir des sages conseils, des vraies et intimes consolations. Cet attrait presque universel, ce goût si constant pour le plus modeste des livres ne viendraient-ils pas, — nous laissons de côté les motifs d'ordre purement religieux, — de ce qu'il nous transporte au-dessus de la terre, sans nous la faire perdre de vue, de ce qu'il nous prend comme nous sommes, avec nos faiblesses et toutes nos misères, pour nous élever par degrés insensibles au-dessus de nous-mêmes. Dans les états qu'il décrit, dans les tableaux qu'il trace, si généraux qu'ils soient, chacun de nous trouve toujours quelque chose de lui-même, de son passé, de son état présent, de ce qui lui est plus personnel. Les consolations qu'il nous offre, les avis qu'il nous donne, sont justement ceux que réclamait notre malheur ou notre épreuve ; les espérances qu'il fait briller à nos yeux sont celles que concevait secrètement, mais que n'osait s'avouer notre esprit. A part l'ordre des *purs abstraits*, qu'il ne veut point connaître et dont il ne dit aucun bien [2], il est tour à tour dans tous les ordres, depuis le plus bas jusqu'au plus élevé ; et tout ce qu'il va quérir pour nous dans le monde invisible devient aussitôt, pour notre pélerinage dans le monde visible, une lumière, une force, un appui. Nous sommes si loin de nous perdre sur les hauteurs où il nous élève, et de nous y absorber avec tout notre Moi dans une contemplation sans conscience, que jamais nous ne sommes si maîtres de nous-mêmes, si dégagés des liens qui entravent notre liberte, qu'au jour et au lendemain de ces ascensions faites sans que nos pieds aient quitté la terre.

Ainsi le comprenait ce grand poète qui a traduit l'*Imitation*, et qui a si bien, dans quelques-uns de ses chefs-d'œuvre, mais surtout dans son *Polyeucte*, marié les deux mondes où notre âme voudrait habiter à la fois, celui qu'elle

1. Il n'est pas rare que, dans leurs réunions semi-religieuses, certains positivistes anglais fassent précéder de la lecture d'un chapitre de l'*Imitation* le discours que l'un d'eux doit ensuite prononcer.

2. Livre Ier, ch. III.

connaît et celui qu'elle entrevoit, celui où elle jouit et souffre tour à tour, et celui auquel elle aspire comme au séjour de la lumière sans ombre et de la paix sans inquiétude. N'est-ce pas, d'ailleurs, à unir harmonieusement, autant qu'il est donné au génie de l'homme, à fondre, pour ainsi dire, en un tout parfait, ce que voient nos yeux et ce que notre âme espère, le sensible et l'idéal, qu'aspirent poètes, peintres, musiciens, sculpteurs, tous les amants de l'art et du beau. Les rangs que leurs contemporains, mais surtout la postérité, leur assignent, ne sont-ils pas déterminés par la perfection plus ou moins grande avec laquelle ils ont, dans leurs œuvres, réalisé cette union, but suprême de l'art ?

Poètes et artistes vont à leur but par toutes les voies que la nature ouvre devant eux : si la réflexion leur est d'un grand secours, l'impulsion intérieure, qu'on la nomme instinct ou inspiration, leur est plus utile encore. Rarement il leur arrive de se demander quel est en lui-même, dans sa nature propre, cette Idéal qui les dirige et les anime : infiniment petit est le nombre de ceux qui ont nié sa source divine. Hommes de réflexion avant tout, les philosophes, au contraire, s'efforcent de comprendre ce que les autres hommes se bornent à admirer. Ils cherchent les causes, et surtout ils veulent savoir s'il y a une cause suprême de l'ordre et de la beauté, si elle vit, si elle aime, si elle pense, si elle veut, si elle se confond avec le monde ou si elle s'en distingue. Les plus grands d'entre eux ont affirmé résolument son existence ; ils ont même dévoilé à l'univers reconnaissant quelques-uns de ses attributs : un petit nombre l'ont nié.

Est-ce lassitude d'entendre invoquer son nom par les petits et les humbles ? est-ce amour du nouveau, fût-il l'erreur ? est-ce désir de sonder l'insondable sans recourir au vulgaire bon sens ? Je ne sais ; mais, depuis de longues années déjà, une tendance trop nettement accusée de ceux qui croient s'élever au-dessus des autres hommes, en ne pensant pas comme eux sur l'âme et sur Dieu, a été ou de nier qu'il existât un Être suprême, ou de le remplacer par quelque chose qui ne fût pas lui, mais qui fît à sa place exactement tout ce qu'il fait. La liste serait longue, depuis l'*Absolu*

jusqu'à l'*Inconnaissable*, des mots inventés par lesquels on a essayé, mais sans y parvenir, de faire oublier son nom. Remarquons, en passant, que la plupart d'entre eux sont simplement les qualificatifs par lesquels l'ancienne métaphysique désignait quelques-uns de ses attributs. L'adjectif est devenu substantif; ce qui n'était qu'un rayon est devenu le soleil tout entier, du moins il le prétend : voilà le fond de tous ces grands changements.

D'autres penseurs, plus fidèles à la raison et au bon sens, ont continué d'affirmer que Dieu existe, et ils ont dit de lui, avec autant d'éloquence que de logique, à peu près ce qu'en avaient enseigné leurs prédécesseurs les plus illustres. Toutefois, plus préoccupés de réfuter leurs adversaires que de faire pénétrer leur doctrine jusque dans les derniers rangs du peuple, ils se sont contentés, à peu d'exceptions près, d'être des savants, des professeurs, des écrivains de talent : ils n'ont pas voulu, à l'exemple des Alexandrins, qu'ils connaissent pourtant si bien, devenir des apôtres. Quelques idéalistes enfin, à l'étranger et même en France, sans nier Dieu comme les athées, — assurément ils n'y songent pas, — sans affirmer et démontrer son existence, comme la plupart des rationalistes de toutes les nuances, expliquent de nos jours, à l'envi des mathématiciens, l'univers et l'homme par des formules abstraites où Dieu n'est point nommé, bien qu'elles n'aient sans lui aucune valeur. Ils ne le suppriment pas, mais ils le prient d'attendre, et ils le mettent à part du monde, son ouvrage : il est vrai qu'ils en retranchent du même coup la réalité et la vie.

Nous n'avons pas à vous entretenir de ces débats, à prendre parti dans ces querelles, ou plutôt, notre parti est pris de demeurer, jusqu'à la fin, fidèle à l'esprit philosophique, et de ne nous arrêter qu'au terme extrême où il nous conduit. Ce terme, c'est Dieu : non pas le Dieu-Nature des uns, le Dieu abstrait et presque évanoui des autres, le Dieu qui se confond avec le monde, ou le Dieu qui ne sait rien du monde, pas davantage le Dieu qu'on ajourne ou qu'on sous-entend ; mais le Dieu créateur, le Dieu Providence, le Dieu souverainement bon et partout présent, Dieu enfin,

au sens à la foi populaire et profond du mot. Sans ce Dieu vraiment Dieu, l'esprit philosophique n'aurait plus ni point de départ assuré, ni règle certaine de son discernement, ni sommet auquel il puisse s'élever par degrés insensibles et sûrs. A quelque ordre de connaissances qu'il s'applique, il ne saurait plus s'il a devant lui des apparences fugitives ou des réalités durables, des êtres ou des ombres. Si ce n'est pas une Pensée infinie, éternelle, qui se reflète dans cette magnifique hiérarchie des êtres et des choses, dans ces ordres si exactement superposés et si étroitement unis, si ce n'est pas une Volonté toute-puissante qui les conserve après les avoir créés, l'esprit philosophique a perdu sa lumière avec son objet. Il n'a plus rien à chercher, plus rien à discerner ; car, d'un monde auquel manquerait le Principe de l'ordre, c'est-à-dire, au fond, l'ordre lui-même, que dire de certain ? et quelle science possible de ce qui s'écoulerait incessamment, sans que l'infaillible garantie d'une sagesse et d'une puissance sans limites permît de chercher à cette incessante mobilité des choses son axe immobile, sa cause première, sa raison d'être, et d'affirmer son lendemain ? Ce serait la mort de l'esprit philosophique, et, du même coup, celle de la raison.

L'un et l'autre ont besoin, pour éclairer leur marche, d'une lumière dont la source unique est en Dieu : on la chercherait vainement ailleurs. Mais, si la raison de l'homme est dans une dépendance étroite de la raison divine, elle n'est pas d'une manière moins intime unie, dans la recherche de la vérité, à l'amour de la vérité. Ce don purement gratuit de la raison, tant d'efforts qu'on fasse pour s'en rendre compte par d'autres voies, s'explique par un amour désintéressé du Créateur pour sa créature, ou il ne s'explique pas du tout. C'est dire assez, sans qu'il soit besoin d'un long raisonnement, qu'en Dieu la pensée, la volonté, l'amour sont inséparables, et que ces attributs, dans les profondeurs de son être, s'unissent aussi étroitement qu'ils se distinguent. Est-il donc surprenant que dans l'homme, être raisonnable et libre, cette même union de la pensée, du vouloir et de l'amour se fasse voir dans tous les états de son âme, dans tous les actes

de sa vie, avec les séparations, il est vrai, et les altérations plus ou moins passagères qne comporte sa nature d'être contingent et déchu[1] ?

L'esprit philosophique connaît cette loi universelle des âmes humaines ; il s'y soumet de bonne grâce, et il la fait servir à la découverte de la vérité. Aspirant toujours à quelque chose de plus élevé, il n'a garde de s'attacher à cet ordre inférieur des phenomènes qui ne s'explique pas lui-même, bien loin d'expliquer ce qui le dépasse. Il l'étudie avec le plus grand soin, car il en sait l'importance, et il ne néglige, dans l'ordre des sciences physiques, astronomiques, naturelles, aucun des travaux dont s'honore notre siècle. Mais si, dans cette marche ascendante vers la vérité, il s'arrête, tout le temps qu'il faut, à chaque degré, c'est toujours au degré supérieur que tend son effort, c'est à l'ordre suprême, à son Principe vivant, qu'il réserve le plus pur de son amour. Dans ce monde où la Providence a tout disposé, esprits et corps, dans une parfaite hiérarchie, les affections se subordonnent comme les connaissances, les premières se rattachant, si éloignées qu'elles en paraissent au premier abord, à l'amour du Bien et du Beau ; les secondes se terminant, de vérités en vérités, au Dieu qui est la Vérité même. Cette marche ascendante et parallèle de la pensée et de l'amour, c'est la Dialectique véritable. Les philosophes savent qu'elle ne date pas d'hier, et pourtant il s'en faut que tous lui soient fidèles. Ceux-ci, renonçant de bonne heure à monter plus haut, demeurent obstinément attardés à quelque degré inférieur ; ceux-là, corrompant en eux l'amour ou le laissant languir, deviennent incapables d'agir sur ceux dont l'esprit ne s'ouvre point, si leur cœur n'est, en même temps, touché. C'est l'état de ces multitudes avides pourtant de vérité, auxquelles les philosophes sont devenus, de nos jours, à peu près étrangers, parce qu'ils ne parlent plus la langue qu'elles entendraient.

Nous nous arrêtons ici, car nous ne pourrions que nous

1. Platon, par une sorte de vague pressentiment, parle presque comme les docteurs chrétiens ; il ne sait pas les vraies raisons, mais il constate les effets et il admet une déchéance originelle.

répéter nous-même, et revenir sur une Thèse qui a été le point de départ de notre carrière philosophique [1]. Nous demandons toutefois qu'on nous permette d'insister, en finissant, sur une distinction qu'un grand nombre d'esprits connaissent assurément, mais dont ils ne se servent, pour ainsi dire, point. Nous demeurons d'ailleurs pleinement dans notre sujet : les conclusions auxquelles nous allons aboutir par une autre voie sont précisément celles que nous venons d'énoncer.

Ce ne sont pas seulement les néologismes, aussi prétentieux qu'inutiles, de certains philosophes modernes qui prêtent à des interprétations fort diverses : ce sont les mots les plus simples en apparence, les plus familiers, dont le sens a besoin d'être expliqué, parce qu'il devient ou plus large ou plus étroit, selon les objets auxquels on les applique. Vouloir, en toute circonstance, leur attribuer exactement la même signification, c'est s'exposer à de graves erreurs. Au nombre de ces termes qui ont à la fois comme un élément fixe et un élément variable, il faut placer en première ligne celui de *démonstration* et celui de *vérité*. Il semble d'ailleurs que l'un des deux appelle l'autre par une sorte d'affinité naturelle : on les voit sans cesse unis, dans les livres des savants et des philosophes. Essayons de voir ce qu'il en est par rapport au principe même de l'ordre, et par quelles nuances ils passent, quand ils vont des degrés inférieurs jusqu'au sommet, des faits, des lois, des théorèmes jusqu'à leur Principe.

« Alexandre est passé avec son armée en Asie ; il a détruit » l'Empire des Perses ; il est mort à Babylone, à l'âge de » trente-trois ans. — César a franchi le Rubicon à la tête de » ses légions ; il a été assassiné en plein Sénat. —Napoléon Ier

1. *La Méthode morale*, ou *De l'Amour et de la Vertu comme éléments nécessaires de toute vraie philosophie*, 1866. — Ce simple *Essai* a seulement indiqué et ouvert la voie où d'autres se sont ensuite engagés avec autant de résolution que de succès. Ce n'est que justice de nommer en première ligne M. Ollé-Laprune, dont les deux excellents livres : *La Certitude morale* (1880), — *La Philosophie et le Temps présent* (1890), ont, pour ainsi dire, épuisé la question.

La Méthode morale forme aujourd'hui la première partie du livre : *De la Pensée*.

» a été vainqueur à Austerlitz en 1805, vaincu à Waterloo » en 1815 ; il est mort, le 5 mai 1821, dans l'île de Sainte-» Hélène. — Tel général, dont on a beaucoup parlé, vient de » se donner la mort à Bruxelles. » — Anciens ou récents, ces faits sont vrais ; on y croit sur le témoignage des historiens ou sur celui des journaux, seule forme de démonstration qui leur soit applicable ; c'est à peine même si ce mot trouve ici convenablement sa place.

S'agit-il ensuite d'apprécier ces mêmes faits, de juger dans l'ensemble ou dans les détails la politique d'Alexandre, celle de César, celle de Napoléon, de comparer leur génie militaire, aussitôt les choses vont changer d'aspect. Celui que Boileau et Massillon traitent d'insensé, d'autres poètes, d'autres orateurs le proclament le plus illustre des conquérants ; et ils épuisent, en sa faveur, toutes les formes de la louange. Il n'est pas rare qu'on élève un jour jusqu'aux nues celui que, dix ans plus tard, on accablera de ses invectives et de son mépris. On s'efforce de démontrer aux autres que soi-même on est dans le vrai, que les partisans de l'opinion contraire sont dans l'erreur. Nous entrons, avec ces questions de faits appréciés, de personnes jugées, dans le vaste champ des opinions dont on dispute, des démonstrations dont les éléments sont aussi nombreux que compliqués, dont la valeur, absolue pour les uns, faible ou nulle pour les autres, dépend des lieux, des temps, de l'éducation qu'on a reçue, des préjugés, de la force ou de la faiblesse de l'esprit, de sa liberté ou de son esclavage, de ses lumières ou de son ignorance, ou, ce qui est pis encore, de son demi-savoir.

N'est-ce pas dire assez que l'âme tout entière a sa part et son intérêt dans ces jugements? que la volonté y joue son rôle avec le parti pris des uns, la mobilité et l'inconstance des autres, avec l'intelligente et ferme liberté d'un petit nombre ? que toutes les affections, toutes les passions s'y rencontrent et s'y opposent : sympathie, aversion, amour, haine, ingratitude, reconnaissance, envie, — la liste en serait longue, nous n'essaierons pas de l'épuiser ?

La démonstration dans les sciences exactes est infiniment plus simple, on pourrait dire simple comme son objet. Ce

n'est plus le vaste champ où se déploie, avec tout son cortège d'affections et de pensees mobiles, relatives, contingentes, la liberté humaine. Si le terrain est solide, s'il ne se dérobe pas sous les pieds, en revanche les limites sont resserrées, l'espace est étroit. Ici, comme d'ailleurs dans toutes les sciences proprement dites, aucune prise n'est laissée aux sentiments et aux passions : la volonté elle-même n'intervient que pour appeler ou fixer l'attention et souscrire avec l'intelligence, par une adhésion presque fatale, à la vérité perçue. Comme cette vérité est la vérité abstraite, et non la verité vivante, tout ce qui vit en nous s'en désintéresse, à part le pur intellect. Les mathématiques, la géométrie, comme elles n'exercent aucune influence sur nos affections, sur nos mœurs, sur notre liberté, ne reçoivent non plus rien d'elles. C'est la demonstration, si l'on veut, dans son extrême rigueur, mais aussi dans sa nudité, et même dans une sorte d'indigence, au moins quand on la considère par rapport à son objet. C'est encore la démonstration au service exclusif d'un pouvoir particulier de notre âme, et des notions absolues que notre esprit découvre et analyse en lui-même ; ce n'est pas du tout, comme quelques-uns ont tort de l'affirmer, le type accompli, le modèle parfait de la démonstration. Il lui manque, pour cela, d'appliquer toutes les forces de notre âme, toutes les ressources de l'expérience, à la découverte ou à la confirmation de vérités qui contribuent à notre perfectionnement moral et à notre bonheur.

Nous n'avons pas entrepris de passer en revue toutes les formes de la *démonstration*, tous les aspects de la *vérité*, et de les distinguer par leurs caractères particuliers : le travail serait infini, la tâche au-dessus de nos forces. A combien de choses, en effet, ne pourrions-nous pas appliquer ce mot *vérité*, — pour ne point parler de la *démonstration*, dont les variétés sont fort nombreuses, — si nous ne craignions de rompre avec le commun usage, et de faire à la langue elle-même une sorte de violence ? Vérité, par exemple, cette illumination soudaine précédée, j'en conviens, par la connaissance des hommes et les leçons de l'expérience, qui découvre à l'homme politique, aux heures les plus cri-

tiques, la ligne qu'il faut suivre, le parti qu'il faut prendre, — au général d'armée sur le point d'entrer en campagne, les desseins de l'ennemi, et le plan qui doit assurer la victoire, ou, sur le champ de bataille, la manœuvre qui va, contre tout espoir, la rappeler sous ses drapeaux ! Vérité, le trait de lumière qui, au milieu d'une pénible étude de la cause et des faits, dévoile tout à coup à l'orateur le point faible de son adversaire, celui où doit porter l'effort de sa propre parole ! Vérité, pour l'artiste et le poète, la révélation qui, après de longs tâtonnements, des ébauches commencées, abandonnées, reprises, lui fait voir, dans une vive lumière, le dessein de son œuvre, grandes lignes, proportions, action, caractères, et le ravit lui-même au spectacle entrevu des beautés qu'il va mettre au jour ! Si ces vérités-là sont, comme j'incline à le croire, malgré les protestations de l'usage, des vérités dignes de ce beau nom (particulières, personnelles, si l'on veut, mais pourtant des vérités), quel concours de toutes les puissances de l'âme, de toutes les leçons de l'expérience ne faut-il pas pour les faire éclore, sans parler de cette divine inspiration qui n'est peut-être, chez l'homme de génie, que l'amour du beau à sa plus haute puissance !

Si la vérité, pour se manifester à notre esprit, réclame un concours d'autant plus actif des forces intérieures qu'elle est plus haute, plus vaste, plus efficace aussi pour notre bonheur, que dire de la vérité qui domine toutes les vérités, la vérité de Dieu ? Le mot *démonstration*, quand il s'agit de Lui, ne prend-il pas un sens plus profond ? Démontrer Dieu, c'est, sans doute, établir, par toutes les preuves que les plus beaux génies ont découvertes et fortifiées dans le cours des siècles, la réalité de son existence : mais n'est-ce que cela ? Peut-on séparer en Dieu son existence de sa nature, l'idée de Dieu de la connaissance de Dieu ? Or cette connaissance comporte un nombre infini de degrés, et, à la rigueur, la *démonstration* ne serait achevée que si on les avait tous gravis jusqu'au dernier. L'ambition de l'homme ne saurait aller jusque-là : les plus favorisés s'arrêtent ici-bas, les uns plus loin, les autres plus près du but : nul ne l'atteint. Seu-

lement, ceux-là s'en approchent davantage, qui emploient pour connaître Dieu tout ce qui, en eux, se rapporte à Dieu, montre ou reflète Dieu, vient de Dieu ; tandis que ceux-là courent le risque de s'en éloigner, qui ne connaissent qu'une voie et ne veulent qu'un appui.

La vérité de Dieu ressemble si peu aux autres vérités que notre esprit possède ou qu'il cherche, qu'on est surpris de ne point voir cette distinction plus souvent et plus rigoureusement établie par les philosophes. Ce que les hommes appellent vérité, dans leurs livres et leurs discours, qu'il s'agisse de sciences pures ou appliquées, de l'histoire naturelle ou de l'histoire des sociétés humaines, n'est jamais qu'une partie infiniment petite, qu'un point de vue très circonscrit du vrai : Dieu est la Vérité même. S'il n'était point, aucune vérité ne serait : par suite, tout ce qui est vrai, si on remonte jusqu'à son principe, prouve son existence. De tous les points du monde et de la science, de toutes ses lois comme de toutes les lois et de tous les pouvoirs de notre âme, un chemin s'ouvre jusqu'à lui. Il est bon, sans doute, il est excellent d'insister sur certaines preuves qui semblent plus rigoureuses, plus capables, dans leur sévère énoncé, de satisfaire les esprits les plus difficiles ; mais, au fond, ces preuves, quand on les analyse et qu'on en met à nu les éléments, n'ont fait, on le reconnaît sans peine, que condenser et présenter, sous une forme didactique, tout ce que révèlent, dans les circonstances les plus différentes, par fragments et parcelles, aux intelligences les plus ouvertes comme aux moins favorisées, la nature et l'esprit, l'expérience et la raison,

Des vérités acquises par les leçons des maîtres, les recherches personnelles, le commerce de nos semblables, les unes s'arrêtent à la mémoire et ne la dépassent pas, les autres pénètrent dans l'entendement à toutes les profondeurs ; mais elles sont à peu près sans action sur le cœur et la volonté. Bien différentes sont celles qui, atteignant jusqu'au point central de l'âme, parce qu'elles touchent à ses affections les plus nobles, à ses aspirations les plus hautes, à ses intérêts les plus sérieux, au lieu d'en effleurer légèrement la surface,

s'unissent à elle et la nourrissent. A plus forte raison, l'idée elle-même de Dieu, si elle est pour l'esprit tout ce qu'elle doit être, si, en pénétrant dans l'âme, elle s'unit à toutes ses puissances, cette idée, — ce mot est-il encore le mot propre ? — exerce sur elle une action à laquelle rien ne peut être comparé. Elle purifie nos affections à son religieux contact ; elle donne à l'amour du bien, par delà toutes les formules abstraites, à celui du bonheur, au-dessus de tous les biens passagers, leur objet véritable, parfaitement bon, parfaitement beau. Elle fortifie la volonté, elle accroît en elle les impulsions généreuses, elle la dirige, sans la contraindre, vers le Bien qui embrasse tous les biens. Elle étend son empire jusque sur les organes du corps, qui profitent, c'est un fait d'expérience, du calme et de la force qu'elle communique à l'âme. Pour ceux qui sont arrivés à ce point, l'idée de Dieu n'est plus seulement une notion perçue par l'intelligence, c'est Dieu connu, manifesté, contemplé dans tout ce que nous sommes, dans tout ce que nous possédons de plus grand, de plus beau, la raison, le cœur, la liberté, la vie elle-même, dont il est, pour l'univers entier, esprits et corps, la source unique et inépuisable. C'est aussi Dieu aimé de tout l'amour dont nous sommes capables, imité, comme l'entrevoyait déjà Platon, dans la mesure de nos forces.

A cette vérité de Dieu, si peu semblable aux autres vérités qu'on décore de ce beau titre, correspond dès lors une démonstration dont on peut dire, pour mieux faire voir à quel point elle diffère des autres démonstrations, qu'elle est Dieu découvert à toutes les sources de notre être, à l'origine et au terme de toutes nos facultés, Dieu passant d'une présence, en quelque sorte, latente à une présence effective dans notre âme, désormais sûre de lui comme d'elle-même, puisqu'elle se sent vivre, aimer, penser en Lui. Commencée par le bon vouloir et l'amour sincère de la vérité, cette démonstration se continue, à travers toutes les épreuves auxquelles la soumet l'intelligence, par une perfection croissante des dispositions et des facultés qui ont présidé à sa naissance. Les sentiments s'épurent et s'élèvent, à partir d'un premier sentiment qui s'est détaché du péris-

sable et du contingent pour se fixer à ce qui ne passe ni ne meurt. Les actes de bon vouloir s'enchaînent aux actes de bon vouloir, à partir d'une première et ferme résolution d'accepter la vérité, toute la vérité, avec ses dépendances les plus lointaines. Tout homme d'une volonté droite et d'une absolue sincérité, se proclamât-il athée, est sur la route qui conduit à la connaissance de Dieu (j'allais dire qu'il croit en Dieu d'une foi implicite) ; et il ne manquera d'y arriver que si sa volonté vient à defaillir.

Je vous ai conduits peu à peu, Messieurs, jusqu'au sommet, ou, si vous l'aimez mieux, jusqu'aux extrêmes frontières de l'esprit philosophique. Il s'expose à de lourdes chutes et à mille erreurs, s'il désespère de les atteindre, à plus forte raison s'il nie, lui qu'eclaire avant tout l'idée d'ordre, lui qui est esprit, qu'il y ait une cause intelligente de l'ordre, un principe infini de l'esprit fini, s'il refuse de l'aimer et de conformer son vouloir au vouloir divin. Aussi bien n'est-ce point à vous que je m'adressais, en insistant sur ce dernier point : je connais vos convictions aussi réfléchies qu'inébranlables. Je n'avais pas à les fortifier, encore moins à les faire naître : il me reste à vous remercier de m'avoir suivi, dans les longs détours de ce vaste sujet, avec autant de sympathie que de sérieuse attention.

C.-C. Charaux.

LES FONDEMENTS SCIENTIFIQUES

DE L'ATOMISME

Aristote a consacré une partie de son œuvre à combattre les doctrines des atomistes ; à l'époque de la Renaissance, des conceptions diamétralement opposées aux siennes ont pris le dessus, elles n'ont pas cessé d'avoir, depuis, une vogue considerable.

Le problème atomique a, pour toutes les écoles qui se rattachent à Aristote, une importance de premier ordre. Les péripateticiens ne peuvent se desintéresser des recherches physiques avec le sans-façon qu'affectent presque tous les spiritualistes modernes, plus ou moins dirigés par l'esprit cartesien. Le maître leur a appris qu'il ne faut pas séparer des choses qui, par leur nature, sont liées d'une manière indissoluble, que la science doit être toute pleine de philosophie et la philosophie toute pleine de science.

Les travaux de Clausius et de Maxwell sur les gaz ont donné un regain de vitalité à l'atomisme : on a vu reparaître l'ancienne conception des corpuscules courant se choquer et se transmettant la force par leurs impulsions de contact. Il n'est donc pas inutile de rechercher ce que valent ces thèses et quelle place elles doivent occuper dans la connaissance scientifique.

I

Avant de procéder à cet examen critique, il faut se rendre bien compte des méthodes de représentation en physique.

Lorsqu'on est parvenu à découvrir des relations entre des grandeurs, on cherche le moyen de coordonner les résultats expérimentaux, en vue d'aborder de nouveaux problèmes ; à cet effet, on imagine des combinaisons de figures

et de signes qui satisfassent à la condition de reproduire les formules déduites de l'observation ; mais surtout on cherche à obtenir des combinaisons fécondes, ayant une valeur mathématique supérieure aux simples lois empiriques. Ces représentations sont donc, presque toujours, plus extensives que la connaissance primitive ; elles permettent de découvrir des relations, que l'on doit soumettre à la vérification expérimentale, mais que l'on n'aurait pu découvrir facilement par l'observation directe, à cause de leur complication[1].

L'histoire de l'électricité nous fournit un bon exemple : Coulomb représente les phénomènes d'attraction et de répulsion au moyen de ses fluides ; il n'y a là qu'un simple système de figures physico-mathématiques : les propriétés des fluides, qu'il faut imaginer pour se rendre compte des phénomènes, sont tellement invraisemblables que personne ne considère cette construction comme ayant l'apparence d'une réalité.

Bientôt les géomètres s'emparent de la question et calculent la distribution des masses électriques et les attractions des corps conducteurs. On ne saurait arguer de vérifications pour prouver l'exactitude de l'*hypothèse* des fluides. Il n'est pas rare, en effet, que des constructions complètement fausses conduisent à des résultats exacts : on a pu abandonner, comme erronée de tous points, la théorie du calorique sans perdre, pour cela, tous les résultats obtenus. Le théorème de Carnot avait été, par exemple, trouvé par son auteur en partant des idées anciennes. Dans la démonstration, on supposait que le fluide calorique était indestructible : l'expérience la plus simple prouve que la quantité de chaleur qui passe au condenseur est beaucoup plus faible

1. Si l'on jette les yeux sur un recueil de problèmes de physique, on verra combien souvent des lois très simples donnent naissance à des solutions d'une forme algébrique assez complexe. Il serait à peu près impossible, sans de très singuliers hasards, de retrouver ces formules par la simple coordination des résultats de l'observation. Dans bien des cas, on n'a pas besoin de chiffres rigoureusement exacts ; l'expérimentateur peut alors se contenter de quelques expériences de vérification pour connaître si l'erreur est *admissible* dans l'ordre pratique : le travail se trouve ainsi diminué dans une proportion énorme.

que celle produite à la chaudière. Clausius a donné une nouvelle forme à l'exposition de cet important principe; mais beaucoup de personnes pensent que le postulatum de Clausius n'est pas nécessaire pour obtenir la formule de l'*entropie*. Ces doutes n'invalident point les résultats que l'on peut tirer des équations classiques.

On pourrait multiplier les exemples ; on a souvent argué de faits analogues pour dire qu'on peut tirer le vrai du faux, et pour soutenir qu'une multitude de vérifications ne prouve pas une hypothèse. Nous ne croyons donc pas devoir insister davantage sur cette loi bienfaisante, et providentielle en quelque sorte, de notre investigation scientifique : il n'y a presque jamais rien de perdu dans nos travaux[1].

On peut dire, d'une manière générale, qu'il y a une certaine indépendance entre les divers stades de l'exploration : lois expérimentales, représentation par signes physiques, équations déduites de ces représentations, lois naturelles (exactes ou approchées) données par la résolution des équations.

Tous ces systèmes sont dominés par des besoins pratiques. Pour l'enseignement, il faut choisir des combinaisons facilement intelligibles, saisissantes, appropriées au degré de culture de l'élève. Personne ne saurait maintenir l'ancienne idée d'action à distance dans l'étude de l'électricité ; depuis Faraday, on connaît l'importance du milieu diélectrique séparant les corps conducteurs; cependant les anciennes figurations n'ont pas perdu leur utilité ; on a pu les corriger au moyen de coefficients spécifiques et les conserver, avec grand profit pour les commençants, tout au moins. Les formules qui servent à représenter les actions mutuelles des éléments des courants sont toutes très arbitraires ; elles n'ont qu'une valeur provisoire ; mais elles sont si commodes, si simples, si bien appropriées aux calculs les plus fréquents, qu'on les utilisera encore longtemps, sans aucun doute.

Les savants doivent chercher, eux aussi, à éviter les em-

1. Cf. Stallo, *La matière et la physique moderne*, page 85. Nous ne partageons que très imparfaitement les vues théoriques de l'auteur, qui n'a pas compris la valeur de cette loi de conservation.

barras et les difficultés dans leurs investigations ; ils emploient, suivant les cas, tel ou tel mode de figuration.

Enfin, l'analyse mathématique n'est pas souvent en état de résoudre les problèmes posés ; le géomètre doit donc s'ingénier à trouver des constructions, plus ou moins heureuses, susceptibles de conduire à des résultats définitifs. Il faut quelquefois se contenter de systèmes provisoires renfermant de nombreuses contradictions.

La mécanique industrielle a besoin, tous les jours, d'étudier la flexion des prismes : le problème a été abordé depuis bien longtemps. De 1846 à 1858, l'Académie des sciences a proposé cette question sans le moindre succès ; Barré de Saint-Venant dit à ce sujet[1] : « Si jamais on surmonte les difficultés d'intégration..., il faut remarquer qu'une nouvelle et peut-être plus grande difficulté surgira et arrêtera les applications de la solution trouvée ; ce sera précisément de savoir quelles sont les pressions et tractions qui s'exercent sur les divers éléments de la surface du solide élastique dans chaque cas particulier. C'est, en effet, généralement, par l'intermédiaire d'autres solides que les forces extérieures agissent sur un solide donné ; et on ne sait pas comment elles se répartissent sur les faces de contact... En sorte que la solution si cherchée de ce problème ne serait d'aucun usage. » On ne saurait cependant renoncer à construire des ponts en fer, en attendant que la science ait fait des progrès qui semblent invraisemblables aux meilleurs esprits. Il a donc fallu aborder la difficulté par une méthode provisoire de représentation.

On calcule, habituellement, la flexion des prismes en admettant que, dans la déformation, les sections planes, normales à l'axe primitif, restent planes et deviennent normales à l'axe fléchi. Saint-Venant a fait observer, il y a bien longtemps, que cette figure conduisait à des contradictions ; il a proposé un autre système plus logique, mais qui n'est pas devenu populaire. Ce géomètre trouve, en effet, que les grandeurs dont le praticien a besoin, sont les mêmes que

1. *Résumé des leçons* de Navier, 2e édition, avec notes de Barré de Saint-Venant, tome I, page 523.

l'on adopte l'ancienne méthode ou la sienne [1]; comme la première est plus simple, elle a été, presque partout, conservée dans l'enseignement [2].

Dans bien des cas, on ne peut même arriver à des solutions aussi satisfaisantes : il faut se contenter de construire un système de figures d'où l'on déduit des fonctions ayant une marche progressive assez analogue à celle que l'expérience indique *en gros*. On n'a pu dépasser ce degré infime dans l'hydrodynamique : le mouvement de l'eau dans les tuyaux est remplacé par le mouvement de corps bizarres, n'ayant aucune possibilité naturelle. L'art du géomètre consiste, le plus souvent, dans les problèmes de cette espèce, à ne pas approfondir la forme de certaines relations : on tâche de maintenir, dans les formules, des paramètres et des fonctions arbitraires [3], que l'on déterminera ensuite de manière à ce que les résultats concordent, à peu près, avec l'expérience. On obtient ainsi des lois empiriques, dont l'utilité est hors de proportion avec la valeur scientifique [4].

Bien souvent la figure conduit à des grandeurs susceptibles d'être reliées d'une manière assez simple aux grandeurs réelles : entre certaines limites, par exemple, le rapport variera assez peu ; si donc on n'a pas besoin d'une grande approximation, on multipliera les chiffres de la formule par un coefficient constant ; dans les autres cas, on se servira de tables de correction.

1. Ce résultat est un des plus curieux exemples de l'indépendance des résultats pratiques et des constructions physico-mathématiques, par lesquelles on les a obtenus.

2. Au moins en France.

3. Clausius, notamment, a usé de cet artifice pour déterminer les lois des gaz réels et des vapeurs. Il obtient une formule renfermant deux fonctions arbitraires de la température et de la densité : il parvient, en choisissant convenablement les formes de ces fonctions, par des considérations expérimentales auxiliaires, à représenter très convenablement les expériences de Regnault. (Cf. Jamin, *Cours de physique*, 4e édition, 1er fascicule, page 279, et 3e fascicule, page 163).

4. Il faut souvent beaucoup de sagacité pour se servir de formules de ce genre ; depuis Coulomb on a fait une dizaine de théories sur la stabilité des murs de revêtement appuyant un remblai. Le massif de terre est remplacé par des systèmes purement imaginaires, n'ayant aucun rapport avec la réalité. Les auteurs de ces calculs prétendent justifier toutes leurs formules par l'expérience : avec un peu d'habileté, ils y parviennent presque toujours.

Toutes ces représentations doivent être employées avec prudence par le physicien ; elles sont propres à faire ressortir très nettement les conséquences d'une loi ou d'une cause : elles donnent des résultats relativement exacts, tant que cette loi ou cette cause sont prédominantes dans le calcul des phénomènes ; mais elles ne peuvent donner que des conclusions dangereuses dans les cas où d'autres causes, laissées de côté à dessein, viennent produire des effets sensibles. Toutes les formules obtenues par ces procédés doivent être examinées avec le plus grand soin ; il faut éviter de leur donner trop d'extension, et ne pas les croire bonnes par la seule raison qu'elles sont le produit d'un système de calculs d'ordre supérieur[1].

Dans les traités de mécanique industrielle, on donne, presque toujours, le nom de *théoriques* aux résultats des figurations : cette expression laisse beaucoup à désirer ; on dissimule ainsi le vrai caractère de ces solutions bâtardes, fondées sur l'empirisme, pour les besoins de la pratique.

II

Dans le langage courant, on confond, d'ordinaire, les *représentations physiques*, dont nous venons de parler, avec les *hypothèses*[2] ; de là résultent des erreurs sans nombre, au point de vue de la théorie de la connaissance. Stuart Mill, notamment, ne semble pas avoir très bien senti la différence capitale qui sépare ces deux choses.

Une représentation est une œuvre purement logique, n'ayant pas du tout la prétention d'expliquer quoi que ce soit : c'est un appareil de langage écrit et parlé, sans lequel il nous serait impossible de poursuivre nos investigations mathématiques.

1. La nature de cet article nous oblige à limiter nos explications sur les figures physico-mathématiques. On comprend facilement qu'on pourrait poser des règles pour leur emploi ; les géomètres n'en ont guère besoin, parce qu'ils ne demandent jamais qu'on accepte les résultats de leurs calculs sans vérification expérimentale.

2. Il y a aussi confusion des *hypothèses* et des *suppositions* qui servent à diriger dans la recherche des lois et à combiner les expériences.

M. Stallo reproche à Clausius d'expliquer des phénomènes d'élasticité des gaz au moyen de constructions basées sur l'élasticité[1]. C'est là, d'après lui, « l'explication *idem per idem*, et le contraire d'un procédé scientifique; c'est une pure *versatio in loco*; c'est se mouvoir sans avancer ». Cette hypothèse, dit-il, « intervertit complètement l'ordre de l'intelligence, elle embrouille le simple en complexe, elle interprète le connu par l'inconnu, elle élucide l'évident par le mystérieux, elle réduit un fait ostensible et réel à un fantôme obscur et chimérique ». Mais la question est de savoir si la théorie cinétique des gaz est une hypothèse ou une représentation : c'est là ce que M. Stallo n'examine pas, et c'est là cependant un problème qui dépend, entièrement, de la philosophie.

Les hypothèses peuvent être classées dans plusieurs genres. Il y en a qui sont simplement *ordonnatrices ;* ainsi, par exemple, quand on propose de reconnaître la température comme un élément autonome, impossible à ramener en expressions de la triade mécanique, on fait une hypothèse appartenant à cette catégorie[2].

Le plus souvent, les hypothèses sont *explicatives et réductives* : on se propose de rendre compte d'une classe de phénomènes en les ramenant à des éléments déjà étudiés. Ainsi on a pu, très rapidement, soupçonner que l'acoustique est tout entière dominée par l'élasticité des corps sonores : cette hypothèse est devenue, assez vite, réalité. Fresnel a rendu compte de la lumière au moyen des vibrations de l'éther : pour aller plus loin et anticiper sur la connaissance expérimentale, il a construit un éther de son choix. Il y a donc là, à la fois, hypothèse et représentation : mais on ne peut pas dire qu'il a fait une pure *versatio in loco*, car il nous a appris à calculer des phénomènes lumineux au moyen des lois de l'élasticité.

1. *Op. cit.*, page 89.
2. Nous engageons à lire une brochure remarquable de M. G. Dubreuque (*Considérations sur la théorie des gaz*) où cette manière de comprendre la chaleur est adoptée ; l'auteur a, malheureusement, omis de justifier son hypothèse.

Dans tous les cas, une hypothèse est donnée comme ayant une valeur réelle : c'est une conception dont la preuve n'est pas encore faite, mais qui peut devenir une *cause vraie*[1], elle n'est pas sous la dépendance immédiate d'un groupe de phénomènes ; elle n'a pas de limites d'application ; elle doit être maniée comme une thèse réelle et démontrée.

Il n'est pas exact de dire qu'il n'y a d'autres limites aux hypothèses que celle de l'imagination humaine, comme le fait Stuart Mill[2] ; le célèbre philosophe anglais fait ici, comme trop souvent, une confusion : il donne au mot hypothèse un sens qu'il ne saurait légitimement avoir dans une discussion philosophique. On ne saurait appeler hypothèses, par exemple, les rêveries de Fourrier sur les sexes des planètes ou celles d'Allan Kardec sur le *périsprit.*

Les hypothèses scientifiques ont toujours pour objet de satisfaire à des besoins sérieux ; elles ont des *supports* physiques. Tant que les besoins qu'elles sont appelées à satisfaire subsistent ; tant qu'une thèse claire, complète, satisfaisante, n'a point donné une *interprétation* systématique des faits que les hypothèses prétendaient *expliquer* ; tant que la théorie n'a point repris pour son compte les supports ou que la critique philosophique n'a point démontré que les supports n'existaient que par une illusion de notre esprit ; tant, enfin, que la science n'a pas offert à la recherche inductive un appui aussi complet que le faisaient les hypothèses ; — toutes les réfutations sont vaines, et les hypothèses restent populaires.

Ce principe a été beaucoup trop négligé par les adversaires de l'atomisme. Les arguments donnés par les anciens sont encore bons ; mais ils produisent peu d'effet. Les matérialistes défendent, d'ordinaire, leurs idées d'une manière pitoyable ; mais ils ne perdent pas beaucoup de terrain ; peut-être même en gagnent-ils.

1. « C'est donc une condition d'une hypothèse vraiment scientifique qu'elle ne soit pas destinée à rester toujours hypothèse » (Stuart Mill, *Systèmes de logique*, etc. ; traduction française, tome II, page 12). « Une hypothese scientifique peut être définie : une explication ou une tentative d'explication *provisore* des phénomènes physiques » (Stallo, *op. cit.*, p. 77).
2. *Op. cit.*, tome II, page 7.

Lange a parfaitement reconnu cette position du problème[1]. « Ce n'est pas un effet du hasard si, en ce moment, après que le matérialisme a été tant de fois réfuté, on publie, plus que jamais, des livres et des articles de journaux ayant pour but de populariser les sciences de la nature et s'appuyant sur les principes du matérialisme avec tant de confiance que l'on croirait la question vidée depuis longtemps. » Il dit ailleurs que, suivant ces auteurs[2], « le matérialisme actuel est un simple *résultat* des sciences physiques et naturelles de notre époque ». On peut même aller plus loin, et affirmer que, pour la grande masse des savants[3], « le matérialisme forme aujourd'hui, non seulement le *résultat*, mais encore le *point de départ* de toutes les recherches relatives à la nature ».

Il serait puéril de se dissimuler l'importance de la question, de vouloir en chercher des explications accessoires ; il faut avoir le courage de regarder le péril en face, et il faut discuter les bases mêmes sur lesquelles l'atomisme prétend s'appuyer. Si tant de savants restent fidèles à l'atomisme, c'est qu'il leur semble que cette hypothèse est seule en état de rendre compte des phénomènes d'une manière scientifique ; ils refusent d'abandonner un système qui leur garantit une bonne direction d'esprit, au point de vue de leurs recherches, et ne veulent point se jeter dans l'inconnu.

Notre but est d'examiner les supports de l'atomisme ; nous voulons les soumettre à une critique rigoureuse ; nous voulons savoir si l'hypothèse matérialiste est à la hauteur de la connaissance moderne. Nous espérons démontrer qu'il n'en est pas ainsi ; que, loin d'aider l'esprit, cette conception est une gêne ; que, loin d'être le résultat de la science, elle n'est qu'un vieux bagage, et qu'il est grand temps de se débarrasser de ces *impedimenta*[4].

1. *Histoire du matérialisme*, traduction française, tome II, page 177.
2. *Op. cit.*, tome II, page 82.
3. *Op. cit.*, tome II, page 183.
4. On pourrait nous demander quelle philosophie de la nature nous pourrions mettre à la place ; les matérialistes, si indulgents pour leurs rêveries, sont impitoyables pour les autres. Nous croyons que la philosophie péripatéticienne offre une excellente base; mais nous reconnaissons aussi qu'il faudrait la mettre au courant de la physique moderne.

III

a). — M. Stallo s'élève[1] contre « cette erreur invétérée, que l'on peut se débarrasser du mystère qui entoure un fait en fractionnant ce fait et en le reléguant aux régions de l'extra-sensible.

Cette illusion lui semble une des bases de l'atomisme. Il y a certainement du vrai dans cette observation ; mais cette critique est bien incomplète.

Le premier effort qu'a tenté l'esprit mathématique pour connaître scientifiquement les corps s'est traduit par l'atomisme du *Timée* ; toutes les choses sont formées par l'accumulation de polyèdres réguliers; chaque élément est défini par un polyèdre. Aristote a combattu victorieusement cette hypothèse, dont la valeur n'a pas été, peut-être, assez appréciée. Dans l'état où se trouvait la mathématique à l'époque de Platon, il était difficile d'imaginer quelque chose de plus profond et de plus logique. Tous les phénomènes physiques étaient ramenés à la géométrie : l'hypothèse était, dans toute la force des termes, explicative et réductive.

Les autres théories atomiques sont loin d'avoir l'importance de celle-ci : elles s'arrêtent à moitié chemin ; elles ne vont point jusqu'à la définition complète des formes des atomes ; le plus souvent elles supposent ces formes indéfiniment variées, de manière à laisser plus de marge à l'imagination des raisonneurs.

Au fond de toutes ces hypothèses se trouve une idée parfaitement juste : on ne peut connaître les corps qu'en les décomposant en parties ; mais encore faut-il rechercher quelles sont les conditions imposées à cette décomposition par la science. Pour que l'atomisme puisse se poser comme essentiel aux recherches modernes, il faut qu'il soit adapté aux méthodes actuelles.

Les savants qui veulent chercher les lois de la déformation des corps solides en admettant les atomes se trouvent dans

1. *Op. cit.*, page 95.

le plus grand embarras : ils expriment assez facilement les forces qui se produisent d'atome à atome ; mais pour aller au delà ils emploient un artifice : ils substituent à l'arrangement réel un arrangement *moyen*, par application des lois des chances. Barré de Saint-Venant[1] trouve la théorie de Clausius sur l'élasticité d'une « lucidité ne laissant pas de place à la réplique ». Clausius a pris le seul parti qu'il pouvait prendre ; il emploiera, plus tard, la même méthode dans la cinétique : il remplace les grandeurs réelles par des moyennes, et la loi de la répartition physique par la loi du hasard mathématique[2]. Par ce procédé, on parvient à faire disparaître les inconvénients de la discontinuité et, une fois les formules fondamentales posées, on ne cesse plus de raisonner sur le corps comme s'il formait un continu.

On arrive donc à ce résultat curieux que, si la division atomique est réelle, comme le comporte l'hypothèse, il faut remplacer cette réalité par des figures d'une espèce absolument opposée. L'atomisme se trouve ainsi relégué dans un domaine très limité : tout développement mathématique est fondé sur la négation de l'hypothèse, qu'on présente comme la base des recherches futures.

Les géomètres modernes savent, eux aussi, qu'il faut diviser pour connaître ; mais ils opèrent les divisions suivant un système tout différent de celui des anciens : les éléments différentiels, qui remplacent pour eux les atomes, sont contigus sur toutes leurs faces, — n'ont pas de dimension minimum, — n'ont pas de forme propre.

Pour connaître les corps, on les divise par trois familles de surfaces orthogonales ; on obtient ainsi des *cuboïdes*, dont on peut varier les formes à l'infini, puisque le géomè-

1. « M. Clausius admet donc les formules de Poisson et de Cauchy, même quand chaque molécule serait douée de polarité et exercerait en divers sens des actions inégales, et quand même aussi les actions mutuelles des divers points de l'une quelconque d'entre-elles n'auraient pas toujours une résultante passant par leurs centres de gravité, mais engendreraient des couples capables de faire tourner les molécules sur ces centres ; pourvu, ajoute-t-il très bien, qu'il y en ait dont les faces soient orientées dans toutes les directions, comme on peut le supposer pour les corps isotropes, qui sont nécessairement à cristallisation confuse » (*Op. cit.*, page 742).

2. Nous approfondirons plus loin la nature de cette conception.

tre est maître de choisir le système de coordonnées qui lui paraît le plus *commode* pour ses calculs.

Tout ce qu'on peut dire de plus favorable à l'atomisme, c'est que ses inventeurs ont eu, *peut-être*, le sentiment de l'importance de la division; en tout cas, on ne voit pas quel service cette hypothèse peut rendre aux géomètres modernes.

b). — Peut-être découvrirons-nous quelque valeur à cette doctrine dans l'étude de la déformation.

Un corps se dilate sous l'influence de la chaleur; il semble qu'il soit très difficile de suivre ce mouvement, sans l'atomisme. S'il y a des atomes, ils sont invariables par définition ; ce sont des êtres que l'on peut numéroter et cataloguer ; on les retrouvera partout où ils se présenteront, puisqu'ils résistent à la fluence de la forme sensible du corps. Il est incontestable que c'est là une conception d'une clarté parfaite ; mais il faut chercher, d'autre part, si elle appartient à la connaissance vulgaire et superficielle, ou bien si elle est nécessaire, ou du moins utile, à la connaissance scientifique.

Lorsqu'un physicien étudie un corps, il ne se demande point où se trouvent les atomes, et ce qu'ils deviennent ; il fait des marques sur la surface, mesure les longueurs qui lui permettent de rapporter géométriquement les positions de ses repères avant la déformation ; il commence ensuite son expérience ; il suit ses repères, détermine leurs nouvelles positions et arrive ainsi à connaître les changements, s'il a fait assez de marques pour pouvoir représenter, à chaque instant, la forme extérieure. En un mot, il opère, à peu près, comme le dessinateur qui agrandit ou déforme un dessin suivant un système de *craticulation*.

Cette méthode expérimentale est suivie, point par point, par les mathématiciens, depuis qu'ils sont en possession de l'analyse infinitésimale. Chacune des surfaces divisoires tracées dans l'intérieur du corps, pour la connaissance géométrique, est traitée comme une surface naturelle : les points-repères, qui forment les sommets des cuboïdes différentiels, peuvent être suivis dans leurs déplacements et rapportés au système de coordonnées adopté. Chaque cuboïde est dé-

formé ; et ce sont les déformations de ces éléments de volume qui servent à définir la transformation opérée.

Il y a là une révolution complète dans la manière de connaître ; cette révolution est, peut-être, la plus considérable de toute la physique mathématique moderne ; elle s'est faite sans difficultés, comme la chose la plus naturelle du monde ; elle était, d'ailleurs, une conséquence si évidente de la nouvelle méthode, que personne n'en a, tout d'abord, aperçu l'importance capitale.

Les atomes se sont ainsi trouvés remplacés par des points ; mais ce ne sont pas des points-atomes, comme ceux de Boscovitch, des points réels ; ce sont des points choisis d'une manière complètement arbitraire par les géomètres suivant les besoins de leurs calculs. L'atomisme se trouve donc, encore ici, convaincu d'impuissance : ce n'est plus qu'une conception arriérée, incapable de fournir aucune indication utile à la physique mathématique.

c). — Dans les changements, l'atomisme conçoit l'existence de quelque chose de persistant : il reste toujours des grandeurs constantes, définies et sensibles ; n'apporte-t-il point ainsi une aide considérable à la science expérimentale ? Le principe de la permanence de quelque chose n'est point particulier au matérialisme ; mais dans cette doctrine il revêt une forme particulière, bien remarquable : ce qui est permanent est mesurable, c'est le volume total des atomes.

Il est douteux que les atomistes aient parfaitement compris l'importance de ce principe, dans l'antiquité ; mais, en admettant qu'on doive leur faire un mérite d'avoir collaboré à l'élaboration du concept de masse, cela n'aurait, vraiment, qu'un intérêt purement historique.

Le point de vue matérialiste ne peut plus servir à rien, aujourd'hui, pour l'exposition des principes de la mécanique ; il semble même qu'il devrait créer des difficultés.

Il ne faut pas oublier, en effet, que l'atomisme a pour objet de ramener toute connaissance physique à l'étude des figures géométriques en mouvement. Descartes était parfaitement logique lorsqu'il rejetait toute propriété de la matière autre que l'étendue ; il revenait, ainsi, aux purs prin-

cipes de la doctrine. Son intervention aurait été bien funeste si Newton n'était venu introduire une conception opposée. Newton basait, en effet, toute son investigation du monde planétaire sur la connaissance des masses, et ses disciples attribuaient à la matière une autre propriété *physique*, l'attraction suivant la loi des distances. Que l'on considère la théorie de la gravitation universelle comme une hypothèse ou une représentation, peu importe dans la question débattue ici ; dans tous les cas, les particules de matière ne sont plus, depuis Newton, de simples figures géométriques, mais ce sont des êtres susceptibles d'entrer dans un raisonnement physique[1].

Depuis lors, ces idées n'ont fait que se développer ; l'atomisme n'a pu survivre qu'en abandonnant ses anciens principes et en recevant la conception de masse, qui lui était étrangère. On est allé beaucoup plus loin encore. Il y a longtemps que les géomètres parlaient de surfaces, de lignes et de points pesants ; ils avaient l'intuition de cette vérité que la masse est un élément physique autonome, qui ne dépend point de l'étendue ; mais il a fallu une longue expérience avant que la théorie nouvelle fût complètement élaborée. Kant ne semble pas encore comprendre l'importance de l'idée de la masse ; il ne sait pas la classer ; il croit que toute la connaissance du monde physique s'appuie sur deux formes *à priori*, l'espace et le temps ; il ne se doute pas que la mécanique mathématique est obligée de placer la masse sur la même ligne que l'étendue et la durée.

1. On trouve ainsi une nouvelle confirmation des vues d'Aristote sur l'impossibilité d'expliquer et d'interpréter des phénomènes physiques au moyen de conceptions purement géométriques (*De cœlo*, liv. III, chap. 1).

Nous croyons devoir signaler ici, en passant, une thèse sur laquelle nous espérons pouvoir revenir. Aristote impose aux corps un mouvement propre ; de son temps, il était impossible de dépasser une conception cinématique ; aujourd'hui nous sommes parvenus aux conceptions dynamiques. Les mouvements propres doivent être révisés pour les mettre au niveau de la science ; mais le principe péripatéticien d'une propriété dynamique infusée à chaque corps rend parfaitement compte de la gravitation.

Ce n'est pas sur une dyade, mais sur une triade, que son école aurait dû fonder l'étude des phénomènes[1].

La transformation s'est faite toute seule, sous la seule impulsion des besoins de la pratique scientifique ; elle a été définitivement accomplie lorsque l'Association Britannique a établi son système d'unités naturelles.

Ainsi nous arrivons encore ici à découvrir que l'atomisme est dans l'impossibilité de nous aider à progresser dans la voie des découvertes : sa conception des absolus permanents n'est qu'un aperçu vague, incomplet, inutile, qui ne peut être que gênant, depuis surtout que l'autonomie de l'idée de masse est devenue courante.

d). — On peut insister, et dire que sans l'atomisme l'idée de déformation est à peu près incompréhensible. Pour le vulgaire, le rétrécissement d'un corps s'explique très simplement, les parties se rapprochant ; s'éloignent-elles, le volume augmente. Cette vue est de nature à plaire aux esprits simplistes ; mais de quel secours est-elle pour la science ? Voilà ce qu'il faut examiner.

L'expérience a montré, depuis longtemps, que les corps durs se déforment suivant une loi *empirique* assez simple : les allongements d'une barre de fer sont proportionnels aux forces de traction, tant que celles-ci restent dans les limites où se tiennent les constructeurs ; au delà de ces limites, cette formule devient assez rapidement inexacte.

Au commencement du siècle, on a cherché à établir une physique mathématique de ces phénomènes ; mais les géomètres français ont cherché, suivant une habitude trop générale parmi nous, à dissimuler la véritable position philosophique du problème[2]. En réalité, il s'agit d'étudier une

1. On ne comprend guère que l'école criticiste française se soit acharnée à maintenir les deux formes *à priori* de l'esthétique transcendantale ; elle a manifesté, une fois de plus, le mépris profond qu'elle a pour la science vraie, celle qui est fondée sur l'expérience interprétée par la raison. Si la masse n'est pas une forme *à priori*, il faut rejeter les deux autres, c'est ce qu'il y a de plus naturel.

2. Le même esprit se retrouve, d'une manière bien apparente, dans la théorie de la conductibilité : les formules de Fourier sont basées sur des considérations simplement empiriques, qui servent à définir des corps fictifs à conductibilité linéaire.

catégorie de corps théoriques : on procède sur une construction ; les anciens n'avaient guère connu que les solides invariables; on introduisait les solides à *élasticité linéaire*. Ceux-ci sont caractérisés par les *définitions suivantes :*

1° Les déformations sont instantanées et définitives [1] ;

2° Le corps abandonné à lui-même revient à sa première forme, en exécutant des oscillations isochrones.

3° Les déformations sont proportionnelles aux tractions [2].

Il aurait été naturel de construire des formules mathématiques capables de rendre compte de ces lois qui, tirées de l'empirisme appliqué aux corps réels, devenaient la définition des corps à élasticité linéaire. Cette méthode n'aurait pas eu un aspect assez scientifique : on s'est donc embarqué dans une prétendue théorie des actions à distance de points matériels, et on a cherché à taire, autant que possible, le principe de l'élasticité.

Pour les personnes qui n'ont pas réfléchi sur la question, l'action à distance est une simple généralisation des lois de Newton ; mais il faut distinguer. La gravitation est une *propriété des corps réels*, qui est parfaitement définie, dont l'histoire est bien connue, qui a été découverte par une série d'inductions légitimes, qui ne se prête à aucune généralisation possible, précisément parce qu'elle est trop clairement déterminée. Deux corps posés au simple contact s'attirent, mais il ne se produit pas entre eux de réactions élastiques.

L'action à distance, telle que Navier la conçoit pour poser ses formules, est tout autre chose que la gravitation newtonienne ; il l'exprime sous une forme bien différente ; et cette forme nouvelle renferme déjà implicitement la loi de l'élasticité.

L'école de Green a fait triompher une autre manière de

1. Dans bien des cas, l'allongement continue quelque peu lorsque la traction se prolonge : mais cette élasticité *subséquente* n'est pas prise en considération par les géomètres ; elle a peu d'importance dans les cas où le praticien se sert des formules (Cf. *Leçons* de Navier, etc., tome I, page 744).

2. Maxwell complète ce dernier énoncé par deux autres conditions empruntées aussi à l'empirisme (*Leçons* de Navier, etc., tome I, p. 719).

comprendre les choses [1]; on aborde le problème franchement, sans la moindre arrière-pensée, sans la moindre tendance à dissimuler la vérité. On déduit les formules fondamentales de la définition même du corps, considéré comme un contenu déformable suivant une loi donnée d'avance.

La méthode de Navier conduit, à peu près, aux mêmes résultats que celle de Green ; cependant, on trouve, dans le cas des corps isotropes, une relation de plus, si bien que les équations ne comprennent qu'un seul coefficient caractéristique de la nature du corps, au lieu de deux [2]. La théorie anglaise semble être aujourd'hui acceptée par presque tout le monde.

Pour l'exposition élémentaire, la considération des actions à distance des points matériels est quelquefois utile : de tous les systèmes où les forces dépendent d'un potentiel, celui que régit l'attraction est de beaucoup le plus simple et le plus clair. Il est souvent commode, pour l'investigation des lois naturelles, de procéder sur des cas particuliers, faciles à étudier ; on court seulement le danger de généraliser ensuite trop facilement. On peut, dans beaucoup de cas, trouver, d'une manière simple et rapide, des lois applicables au potentiel élastique, en raisonnant sur un assemblage de points matériels : c'est ensuite au géomètre à discuter les conditions d'application de ses découvertes.

On ne saurait donc arguer de l'exactitude des formules obtenues par la méthode de Navier comme d'une confirmation de l'hypothèse des atomes-points [3]. Il ne faut pas confondre un artifice utilement employé pour la recherche avec une théorie naturelle.

1. On doit aussi à Green l'introduction de la notion du *potentiel*; c'est là assurément une des plus grandes conquêtes du génie moderne. C'est par cette considération que Green a pu se dispenser d'introduire les actions à distance ; il demande seulement que la forme des équations soit compatible avec l'impossibilité du mouvement perpétuel.

2. Quelques géomètres pensent cependant que les formules nouvelles pourraient être ramenées à celles de Navier par la méthode de Green : la question est encore douteuse.

3. C'est là ce que ne paraît pas avoir examiné, avec assez de soin, Barré de Saint-Venant, qui a défendu, toute sa vie, la théorie de Navier.

Il ressort, très clairement, des discussions auxquelles a donné lieu l'élasticité, que le concept de masse est, en lui-même, insuffisant pour permettre la connaissance des corps réels, ou même des corps fictifs imaginés pour figurer les phénomènes de déformation. Il faut, pour produire l'explication des propriétés physiques, introduire, dans la doctrine, des propriétés physiques étudiées par l'expérience. L'atomisme a pour objet de rendre cette introduction inutile ; il a dû reculer, et accepter la masse ; il recule encore quand il s'agit de l'élasticité. L'esprit moderne ne veut plus se contenter des compromissions et des sous-entendus anciens ; il veut diviser les connaissances scientifiquement, reconnaître les véritables causes, les nommer, les classer et les définir.

(A suivre) G. Sorel

L'IDÉE DE DIEU

DANS LE NOUVEAU VOLUME DE M. RENAN

Les *Feuilles détachées* (faisant suite aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*) que vient d'éditer Calmann-Lévy (1 vol. in-8° de XXXIV-446 p.) ne renferment qu'un petit nombre de morceaux philosophiques. Je citerai, par exemple, la « double prière », la notice sur Amiel, « examen de conscience philosophique » paru en 1888 dans la *Revue des deux-mondes*, et surtout la préface. Cette préface est une sorte de conversation assez décousue de vieillard érudit et spirituel ; M. Renan laisse aller ses idées sans prendre la peine de les lier, se répète et fait entrevoir certains arrière-fonds de sentiment que, plus jeune, il eût préféré dissimuler. Rien de bien neuf ; toujours le même procédé : « Il faut avoir confiance en la bonté infinie » (p. IX) et huit lignes plus loin : « Sachons attendre ; il n'y a peut-être rien au bout ». Comme c'est engageant !

Si donc je me suis décidé à rédiger cette note, c'est qu'ayant étudié précédemnent dans les *Annales* (novembre et décembre 1891) les théories de M. Renan sur la divinité, il m'a semblé loyal d'indiquer au lecteur un passage caractéristique, où M. Renan, après tous les travaux et les réflexions de sa longue carrière, semble las des négations et contradictions sophistiques qu'il a si souvent et si ingénieusement exploitées, et prend parti pour l'*espérance*. C'est comme une demi-foi ; chez un autre, elle paraîtrait bien tiède, bien hésitante et gâtée par le scepticisme ; chez lui, c'est un état d'âme des plus intéressants :

« Rien, dit-il[1], ne nous prouve qu'il existe dans le monde une conscience centrale, une âme de l'univers ; mais rien ne

1. Il est intéressant de comparer ce passage avec *Examen de conscience* p. 415, 416.

prouve non plus le contraire. Nous ne remarquons dans l'univers aucun signe d'action voulue et réfléchie. On peut affirmer que, depuis des milliers de siècles, il n'y a pas eu d'action de ce genre[1]. Mais des milliers de siècles ne sont rien dans l'infini. Ce que nous appelons long est très court relativement à une autre mesure de grandeur. Quand le chimiste a disposé une expérience qui doit durer un an, il ne touche plus à ses appareils pendant le temps fixé. Tout ce qui se passe au fond des cornues est réglé alors par les lois de l'inconscience absolue : ce qui n'empêche pas qu'une volonté est intervenue au commencement de l'expérience et interviendra à la fin. Des millions de microbes ont pu se produire dans l'appareil durant l'intervalle. Si ces microbes avaient une intelligence suffisante, ils pourraient se laisser aller à dire : Ce monde n'est régi par aucune volonté particulière. Ils auraient raison pour la courte période livrée à leurs observations ; mais pour l'ensemble du grand univers, ils se tromperaient. Ce que nous appelons le temps infini est peut-être une minute entre deux miracles. « Nous ne savons pas », voilà tout ce qu'on peut dire de clair sur ce qui est au delà du fini. Ne nions rien, n'affirmons rien, espérons ».

L'espérance ! C'est déjà plus que la stricte et froide neutralité du positiviste sceptique, c'est un pas vers l'affirmation. La lumière ne brille plus, mais, comme dit l'Evangile, la mèche fume encore. Ceux qui n'ont point faussé leur raison jusqu'à confondre l'infini, le parfait, avec la somme des êtres, le grand Tout, savent bien qu'on peut aller plus loin et affirmer quelque chose ; ils savent aussi que c'est pour adapter l'absolue vérité à l'inévitable anthropomorphisme de nos représentations que, sans être dupes de l'inexactitude des termes, nous considérons comme s'exerçant *dans le temps*, à reprises diverses et par à-coups, l'activité divine. Placer l'intervention de la cause première *à l'origine* et *à la fin* du monde, comme y autoriserait M. Renan, ou la concevoir, d'après le langage courant, comme ayant lieu *pendant* l'évolu-

1. J'ai déjà répondu à cette allégation dans les *Annales de Phil. chré.* Décembre 1891, p. 251.

tion des êtres, dans les deux cas c'est accorder à l'idée du temps une valeur exagérée ; c'est appliquer à l'Etre absolu, infini, une catégorie qui ne convient qu'aux phénomènes.

Dieu est-il ou se fait-il ? Est-il libre ? Coopère-t-il avec sa créature d'une manière que lui seul connaît et dont nous ne pourrons jamais donner qu'une formule défectueuse ? Voilà les vraies questions.

Pour les trancher, M. Renan fait appel à l'expérience ; en réalité, c'est *son interprétation personnelle* de la philosophie hégélienne et des grands faits de l'histoire religieuse vus à travers cette philosophie, qu'il met en avant et oppose à la croyance générale de l'humanité. A coup sûr, ce n'est pas suffisant ! Parfois M. Renan semble s'en rendre compte, comme dans ce beau passage par lequel j'aime à terminer : « Un immense abaissement moral et peut-être intellectuel suivrait le jour où la religion disparaîtrait du monde. Nous pouvons nous passer de religion parce que d'autres en ont pour nous. Ceux qui ne croient pas sont entraînés par la masse plus ou moins croyante ; mais le jour où la masse n'aurait plus d'élan, les braves eux-mêmes iraient mollement à l'assaut. On tirera beaucoup moins d'une humanité ne croyant pas à l'immortalité de l'âme que d'une humanité y croyant. L'homme vaut en proportion du sentiment religieux qu'il emporte avec lui de sa première éducation et qui parfume toute sa vie » (p. XVII).

M. HÉBERT

REVUE DES LIVRES

Le Pessimisme, par Léon Jouvin ; — in-8, Paris, Perrin, 1891.

Voici un des meilleurs ouvrages de philosophie publiés dans ces dernières années. L'Académie des sciences morales, qui l'a couronné après un concours laborieux, n'est pas toujours aussi heureuse dans ses résultats ; et ses suffrages, que l'on dit s'égarer quelquefois, seraient moins exposés à l'erreur s'ils n'examinaient que des productions de cette valeur. Ajoutons aussi qu'il fallait tout le mérite de l'œuvre pour entraîner cette sorte de consécration donnée par la prudente assemblée à une thèse qui entrait peu dans le cadre de ses doctrines, rien moins qu'homogènes cependant. Et si la conscience de nos sagaces académiciens est toujours impartiale, elle l'a été dix fois plus le jour où elle a couronnée un livre qui, lorsqu'elle s'y attendait le moins, venait défendre sous son patronage et au seul nom de la philosophie, avec une ardeur d'apologiste, avec l'accent d'une âme profondément croyante, quelquefois avec la verve vigoureuse et ironique du pamphlétaire, les pures idées chrétiennes sur une question capitale, sur le problème même de l'existence et de la vie.

La philosophie que pratique M. Jouvin est vraiment la vraie philosophie telle que M. Ollé-Laprune l'a si bien définie dans son dernier ouvrage. Elle est science et art ; elle est morale et raison ; elle se fait par tout l'esprit, par toute l'âme, par tout l'être humain. On sent à chaque page que l'auteur doit mêler essentiellement à sa vie les doctrines et les théories qu'il professe ; et qu'avant de philosopher, pour le faire dans toutes les règles il a commencé par donner leur vie totale et normale à toutes ses facultés, à toutes ses ressources intellectuelles et morales. Oui, quiconque lira ce livre se dira : je voudrais penser comme cet homme, je voudrais comprendre la vie comme il la comprend, surtout il me semble que je voudrais vivre comme il doit vivre lui-même. Œuvre saine, robuste, élevée, longtemps pensée dans le silence du cabinet et aussi, on le devine, à tra-

vers les épreuves et les travaux journaliers ; œuvre d'apôtre, en quelque sorte, qui, heureux de ce qu'il sait et sent si bien, voudrait que tous le sachent et le sentent comme lui, qui s'enflamme de zèle pour sa croyance, met tout son cœur à la démontrer, trouve pour cela les chaudes paroles, les nobles accents, les hautes figures même de la poésie, s'irrite quelquefois contre le malheureux qui en étouffe les germes chez lui-même et chez les autres, ne ménage pas toujours sa cruelle ironie à l'orgueilleux ou à l'ignorant qui dédaigne la vérité. Bref, nous n'avons pas honte d'avouer que nous ne songeons pas sans émotion, encore à cette heure, à tous les sentiments que cette lecture nous a fait éprouver. Et si l'on trouve que cet éloge doit être exagéré, je répondrai : par ce temps de scepticisme et de désillusion universelle, quand enfin vous avez mis la main sur un vrai livre qui vous a fait du bien, pourquoi ne pas le reconnaître ? et pourquoi, par une fausse pudeur, ne pas essayer de procurer aux autres la même satisfaction ?

Mais il faudrait donner de l'œuvre au moins un aperçu. Elle est divisée en trois parties, d'inégale importance, avec un appendice très considérable, où l'auteur a très sagement renvoyé la discussion approfondie des théories de Schopenhauer et de Hartmann, la meilleure qui ait paru en France, à notre avis, et que nous recommandons instamment au lecteur.

La première partie est l'histoire rapide de l'idée pessimiste, que l'auteur ramène avec raison à la question de l'origine du mal. Cette histoire est presque toute en vues générales, bien autrement utiles que l'exposition détaillée des vicissitudes infinies d'idées qui ont toujours constitué la base des croyances humaines. On insiste cependant un peu plus longuement sur les grandes discussions du XVIIe siècle, depuis Descartes et Sarasa jusqu'à Bayle et Dom Gaudin.

Il faut remarquer la netteté avec laquelle M. Jouvin pose dès ce moment le problème.

Le problème est celui-ci : le monde est-il bon ou mauvais ; et il a « deux formules : 1° Il y a du mal : à la vérité, il y a plus de bien ; mais comment expliquer ce mal, à l'honneur de Dieu ? 2° Il y a plus de maux que de biens : faut-il en conclure que le monde est mauvais, que Dieu n'existe pas, et qu'il n'y a pour l'homme qu'à faire rentrer dans le néant le stupide remplaçant de Dieu, la Volonté ou l'Inconscient » ? La deuxième formule, ou la *prépondérance du mal*, est plus générale, et renferme l'autre, l'*existence du mal* ; car, si le monde où il y a plus de

maux n'est pas mauvais, à plus forte raison celui où le mal est moindre.

La question ainsi posée, la voie à suivre dans la démonstration était tout indiquée ; et ce n'était pas la voie ordinaire : au lieu de chercher à établir ce bilan des biens et des maux auquel se sont évertués les pessimistes et la plupart de leurs adversaires, et sur lequel Schopenhauer et de Hartmann comme leurs devanciers ont basé toute leur métaphysique, M. Jouvin s'occupe d'établir, dans la seconde partie de son livre, une théorie complète qui indique la nature et l'essence du mal, et la raison de son existence. Comme nous l'avons dit plus haut, la solution est tout simplement la solution chrétienne. Dès sa seconde page, il l'avait laissée entrevoir : « Il est impossible de répondre avec plus de précision que ne l'ont fait le judaïsme et le christianisme, par le dogme de la chute et de la rédemption » ; voici maintenant comment il base sa démonstration et la résume au début de la discussion. Dieu est le Bien, le Beau dont la vue est tout ce qui fait jouir. Il a voulu créer des êtres pour les faire participer à la jouissance du Bien et du Beau. Cependant il n'a pas voulu faire de l'homme une simple machine à jouissance, mais quelque chose de plus parfait. Or pas de dignité sans liberté ; la liberté est à l'homme ce que la puissance est à Dieu, a dit Herbert de Cherbury ; mais la liberté n'a de sens dans l'être créé que s'il peut choisir, et son avantage est de permettre de subir une épreuve, de mériter. Nous sommes faits, nous, pour être heureux, mais le monde est fait seulement pour nous mettre en état de le devenir en méritant. Il est donc bon s'il remplit son objet.

Tout n'est pas dit cependant, il s'en faut. L'homme est libre, l'homme peut faire le mal ; mais l'homme créé par Dieu capable de mal, c'est chose presque aussi incompréhensible que Dieu faisant le mal lui-même ; et ce qu'il faut expliquer, c'est que l'homme, œuvre de Dieu, puisse trouver dans le monde, œuvre divine et bonne, les moyens de faire le mal ; en d'autres termes, comment il peut trouver dans sa pensée des motifs de préférence pour le mal. Car il faut que les *moyens* de faire le mal viennent de Dieu, et ne soient donc pas mauvais ; il faut en outre que les *motifs* de faire le mal soient bons, puisqu'ils séduisent l'homme, et toutefois qu'ils ne viennent pas de Dieu, qui ne doit pas faire un bien mauvais, ni un bien produisant le mal, encore moins un mal produisant le bien. Voilà les données exactes du problème et les conditions auxquelles il faut répondre.

La réponse, c'est que le monde a été fait pour servir à l'épreuve, La jouissance comme fin de l'homme, pas de jouissance sans épreuve, pas d'épreuve sans liberté, pas de liberté sans possibilité du mal, pas de mal sans erreur, pas d'erreur sans ignorance, et enfin le monde créé, disposé et gouverné par Dieu de telle sorte que l'ignorance nous soit possible et, en somme, inévitable : voilà tout l'enchaînement d'une solution complète de la question du mal.

L'épreuve à l'origine, à l'autre extrémité le monde matériel provoquant nécessairement l'ignorance, ce sont bien les deux parties à prouver dans le système de M. Jouvin. La première, *l'épreuve* avait une démonstration toute trouvée ; mais M. J., qui tenait à rester exclusivement sur le terrain philosophique, était forcé de la négliger ; or la religion, la révélation étant exclues, que restait-il ? C'est que l'épreuve fournît la raison des choses. C'est ici que l'auteur a déployé toute son habileté logique, toute la vigueur de sa dialectique ; et il établit autant qu'il était possible que l'épreuve explique bien des problèmes, bien des mystères incompréhensibles d'ailleurs. L'épreuve admise, le monde se comprend ; sinon, point : force est donc de conclure à l'existence de l'épreuve. Et cependant il manque là quelque chose pour une démonstration absolue ; en d'autres termes, de toutes les hypothèses, celle de l'épreuve est la plus probable, infiniment probable, si vous voulez, mais elle reste une hypothèse. C'est le seul reproche qu'on puisse faire à cette partie de la théorie.

La seconde, à savoir *le monde matériel nécessaire pour l'épreuve*, parce qu'il entraîne l'ignorance, demande des réserves plus sérieuses. Pour expliquer l'union d'une âme spirituelle à un corps matériel, rien ne vaut encore cette magnifique hiérarchie des êtres que nous a enseignée S. Thomas, et à notre avis M. J. eut été bien inspiré d'en tenir compte, comme cela lui était possible ; mais il y a une objection plus directe à lui faire. Il est vrai qu'elle est tirée d'un ordre d'idées auxquelles il avait droit de se dérober : c'est l'épreuve et la chute des anges ; encore cette donnée théologique était-elle de nature à lui inspirer quelques doutes sur la solidité de son argumentation. C'est du reste l'objection la plus sérieuse qu'on puisse lui opposer. Il n'en reste pas moins que son système, outre qu'il pose le problème de la connaissance d'une manière toute nouvelle, ouvre des vues originales et de vastes horizons sur l'erreur et la tentation, la jouissance et la douleur, l'acte et l'habitude, l'art et

l'amour, etc. Voici quelques-unes des conclusions auxquelles il aboutit : la jouissance du bien est la fin de l'homme, et la jouissance seule est positive, non point la douleur, comme le veulent les pessimistes ; le mal consiste à détacher la jouissance du bien, l'épreuve consiste à travailler, prier, se résigner, s'abstenir de ce qui n'est pas le vrai bien ; le mal moral est négatif, le mal physique est précieux ; le mal ne donne pas de jouissance : en faisant le mal on commet la plus grande des erreurs, et quant à la jouissance, on est dupe : « C'est pour » jouir que l'on fait mal, et il se trouve que la nature du mal est » de tromper, de priver de la jouissance. Schopenhauer, qui » aimait tant à voir de l'ironie dans la nature, n'a rien imaginé » qui approche de celle-là. »

Ces conclusions, on le voit, sont irréprochables ; et quoique les voies par où l'auteur y aboutit ne soient point banales, on peut se demander si, en dehors de la révélation, la pure philosophie en a fourni de plus sûres.

Dans la seconde section de la seconde partie, M. Jouvin établit à son tour le bilan des biens et des maux. Ceci est maintenant l'accessoire ; étant donnée la solution précédente, le bilan dans son ensemble ne peut qu'être favorable : la vie est bonne, et non mauvaise, avec l'espérance de celle qui suivra. Cependant, comme la plupart des lecteurs de Schopenhauer, de Hartmann et des pessimistes se sont bien moins occupés de leurs pénibles constructions métaphysiques que des pages du bilan, on ne peut le passer sous silence. L'important est de prendre une unité de mesure convenable ; or les pessimistes ont gravement erré sur ce point. Outre qu'ils ont méconnu la véritable nature du bien et du mal, de la jouissance et de la douleur, ils ont encouru deux graves reproches : ils n'ont jamais voulu faire poser devant leurs yeux que l'humanité, sans s'occuper de l'individu, qu'ils ne veulent plus connaître ; et même en ne s'appliquant qu'à l'ensemble des êtres, leur analyse n'a jamais été que quantitative au lieu de qualitative qu'elle devait être.

Mais nous ne voulons pas insister. Qu'on lise ces pages, M. Jouvin s'y montre aussi vaillant écrivain que sérieux philosophe. Si l'on veut ne pas tenir trop compte de certaines obscurités et imperfections qui résultent parfois d'une recherche exagérée de la concision et de la vigueur, quelques passages sont vraiment remarquables ; nous signalons entr'autres le tableau du *progrès* auquel nous sommes infailliblement voués, au dire des évolutionistes : nous ne résistons pas à la tentation d'en

citer quelques lignes qui caractérisent la manière de M. Jouvin.
« On prend pour le progrès ce qui n'est que variété. C'est le » sempiternel recommencement. On tourne en rond dans le cir- » que, avec le costume du Grec, du Romain, du Barbare, une » cotte blasonnée, un sac de grenadier.

» Voyez ce troupeau qui passe au milieu d'un nuage de pous- » sière : de temps en temps, ici ou là, il se fait un courant, un » remous dans la masse des dos à toison ; l'un a pressé le pas » ou s'est arrêté, on ne sait pourquoi ; les suivants se précipi- » tent dans le vide, poussent, reculent, s'entassent, puis l'ordre » se rétablit. Où va-t-il, le troupeau humain ? On s'imaginait » autrefois qu'il était conduit par un berger qui portait sur ses » épaules les brebis fatiguées, qui le ramenaient dans le droit » chemin par la morsure des évènements providentiels galo- » pant en cercle, comme tourne le chien qui mord les pressés, » les égarés ; c'était une erreur. Le troupeau suit l'opinion ; il » croit avancer quand il court je ne sais où... Où va le trou- » peau ? Au progrès indéfini ? Aujourd'hui, il va au désert de » l'uniformité, et demain, toujours au but final, la bouche- » rie ? »

Dans sa première partie l'auteur s'était montré plus spécialement dialecticien et philosophe ; dans la seconde c'est surtout l'écrivain qui se manifestait ; dans la troisième, *les conséquences du pessimisme*, la fusion est plus complète et heureuse. Au commencement maints détails trahissaient une plume encore novice ; mais l'ouvrier s'est fait la main en travaillant. Cette fin de l'ouvrage est remarquablement pensée et écrite. Nous n'insisterons pas davantage ; nous remarquerons seulement que l'auteur y développe avec sa verve ordinaire deux conséquences étranges mais heureuses du pessimisme : d'abord par son bilan des biens et des maux il a fait une guerre impitoyable au plat optimisme qui domine depuis le XVIIIe siècle et qui nous a fait la belle société que nous voyons ; ensuite il a construit tout son édifice métaphysique en démolissant le palais commode que l'athéisme s'était élevé avec les matériaux volés au déisme et au christianisme. L'athéisme vivait des provisions entassées dans les cerveaux et les cœurs humains pendant de longs siècles de spiritualisme chrétien ; mais le pessimisme est venu souffler là dessus, et tout se fond, tout s'en va en fumée aux mains de l'athée ; le Bien et le Beau, le Vrai et la Justice, l'Art et l'Amour, tout disparaît dans le Néant. L'athée, après avoir nié la construction théologique et métaphysique, est resté

« accroché à la corniche, suspendu dans le vide », le pessimiste lui dérobe son dernier appui, se penche sur le gouffre béant, mais se retient au bord lui aussi ; heureusement les uns et les autres se sauvent par l'inconséquence, dans la pratique ; mais en bonne logique, Dieu étant tout le Beau et le Bien, à ceux qui le nient il ne reste rien.

« Nous, nous croyons en Dieu ; donc pour nous le bien et le » beau sont infinis. Nous ne les comprenons pas, parce qu'ils » sont au-dessus de notre intelligence, mais nous entrevoyons » un éclat qui aveuglerait nos yeux de chair. Nous n'avons pas » la possession, mais le gage d'un amour qui consumerait nos » cœurs. Nous souffrons, mais pour mériter ; nous acceptons » les maux et les biens : les biens comme un avant-goût de la » félicité, les maux comme un titre pour la posséder. De même » que la végétation d'une année nourrit les hommes et que ses » débris enrichissent le sol pour les jours à venir, de même » nos joies et nos espérances nous font vivre ici-bas ; et nos » peines, nos illusions perdues, nos déceptions, pareilles aux » feuilles mortes d'automne, engraissent les sillons de la terre » des vivants pour la moisson future de l'éternelle félicité. »

Nous terminons sur cette citation, conclusion imprévue d'un concours remarquable de l'Académie des sciences morales. Ce n'est pas un résumé du livre de M. Jouvin que nous avons voulu soumettre au lecteur ; nous avons plutôt voulu le déterminer à goûter de plus près des satisfactions que peu d'œuvres philosophiques savent procurer aujourd'hui.

J. G.

Cours de Philosophie ; — t. II, **Psychologie**, par Mgr Mercier. — Louvain, Uystpruyst-Dieudonné, 1892.

Il y a près de dix années que Mgr Mercier professe à Louvain la philosophie de S. Thomas. Jusqu'ici nous ne connaissions son enseignement que par quelques parties autographiées et par les travaux de quelques-uns de ses élèves les plus distingués : il suffit de citer M. Th. Fontaine et M. Nyss. Après cette longue période d'expérience professorale, Mgr Mercier s'est décidé à publier ses leçons ; et il commence, à l'exemple de plusieurs auteurs, par la Psychologie, qui formera le second volume du cours.

Nous avons étudié ce volume avec tout l'intérêt qu'inspirent

les facultés éminentes de l'auteur, sa grande réputation, et sa haute position comme Directeur de l'Institut philosophique de Louvain. Désigné par les évêques de Belgique et recommandé par le Pape lui-même pour enseigner la philosophie scolastique à Louvain, Mgr Mercier nous livre un enseignement qui, à raison de ces circonstances, est particulièrement autorisé. Eh bien! nous avons constaté avec plaisir que cet enseignement est conçu dans un esprit très large, qu'il se développe avec des allures très libres et qu'il tient beaucoup de compte des progrès des sciences et de l'état actuel des esprits. C'était bien, du reste, l'intention exprimée par le Saint-Père lui-même : *vetera novis augere et perficere*; mais on n'ignore pas que, pour quelques personnes, tout ce qui est nouveau est suspect *a priori*.

Un autre caractère de l'ouvrage de Mgr Mercier, c'est la facilité, la simplicité, je dirais presque la légèreté de l'exposition. Les ouvrages de philosophie scolastique ont trop souvent quelque chose d'un peu indigeste: je ne dis pas que la nécessité de marcher vers la vérité avec une attention scrupuleuse ne rende ce défaut parfois inévitable; la raison s'alourdit à compter tous ses pas. On trouvera peut-être que notre auteur aurait pu creuser davantage certaines questions: il le reconnait lui-même; mais, ayant l'expérience des jeunes gens, il n'a voulu mettre dans ses leçons que ce qui peut être accueilli facilement par un jeune esprit. Il a fait ainsi un volume qui, tout en donnant les éléments fondamentaux de la philosophie de S. Thomas, est très propre à être mis entre les mains des élèves de philosophie de nos collèges libres et de nos petits séminaires. Il sera lu avec agrément: il est écrit avec une élégante facilité; et il leur donnera le goût d'une philosophie qui passe généralement pour avoir un aspect assez rébarbatif.

La *Psychologie* de Mgr Mercier est divisée en trois parties. La première traite de la vie organique. Après quelques notions scientifiques, auxquelles l'auteur aurait pu donner moins de développement, il s'attache à la notion philosophique de la vie. Il reconnait la vie à l'immanence de l'opération et à la propriété naturelle de parcourir un cycle de changements définis. Pour parcourir ce cycle, la vie se sert du corps, mais sans le soustraire aux lois générales de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie. Mgr Mercier ne reconnait aucune force simple dans le développement de la vie organique : assurément, il y a une direction une; mais cette direction lui paraît tenir à la substance même de l'être vivant, et cette substance

est divisible, au moins par accident, grâce à la division de la matière.

La seconde partie est consacrée à la sensation, qui caractérise la vie animale. Ici nous entrons dans la psychologie proprement dite. L'auteur n'est pas hostile aux efforts tentés dans la direction que l'on appelle psychologie physiologique et psychologie expérimentale : il pense seulement que les expériences impersonnelles en psychologie sont fort difficiles et n'ont donné jusqu'ici que très peu de résultats. Il étudie avec beaucoup de soin les causes de la sensation, et en particulier de la qualité de la sensation, c'est-à-dire du caractère propre à chaque donnée sensible : il en trouve l'origine dans la spécialité de l'appareil nerveux, dans la nature de l'excitant clinique, mécanique ou physique, et enfin dans la puissance dévolue à l'organe vivant d'être impressionné par cet excitant et d'y répondre par une réaction appropriée. L'étendue est perçue par la vue seule ou les deux premières dimensions et, pour la troisième, à l'aide du sens musculaire. Mgr Mercier fait observer très sagement que cette étendue paraît continue, mais qu'on ne peut affirmer sur cette première expérience qu'elle l'est réellement.

Pour le sens commun, l'auteur paraît hésiter, nous ne comprenons pas trop pourquoi, à lui reconnaître un organe propre. Il nous semble que c'est bien l'opinion de S. Thomas, et qu'elle est tout à fait conforme aux données de la physiologie. Peut-être est-ce trop aussi de dire, d'une manière absolue, que la sensation est étendue. La donnée sensible se présente certainement comme étendue, en raison de l'organe qui en procure l'apparition ; mais l'acte du sujet en lui-même est simple, ainsi que l'a très nettement démontré S. Thomas (*Comment. de sensu et sensato*). A propos du sens estimatif, nous trouvons une très bonne étude de l'instinct, qui y est défini : une impulsion native de l'animal vers des actes déterminés.

Dans la troisième partie, Mgr Mercier s'attache à l'étude de la vie intellectuelle, sous ses deux formes, intelligence et volonté.

Quel est l'objet formel de l'intelligence ? autrement : par quelle formalité l'objet tombe-t-il sous les prises de la faculté intellectuelle ? Cet objet formel est l'être, et l'intelligence connaît toutes choses en les considérant comme des êtres. Mais l'objet propre de la faculté, celui qu'elle atteint en premier lieu et directement, c'est l'être matériel. L'intelligence pénètre jusqu'à l'essence de

ces êtres ; mais il faut bien remarquer que l'essence spécifique des êtres corporels n'est pas son objet exclusif, ni même son premier objet : il faut auparavant passer par les notions génériques, et même par les caractères accidentels. Toutes les idées viennent d'une image : Mgr Mercier est même d'avis que nous n'en pouvons penser absolument aucune sans nous reporter à son image. Mais l'intelligence confère aux données sensibles, par l'abstraction, la forme universelle et nécessaire. Son objet est donc formellement différent de l'objet sensible : il suppose donc aussi une faculté formellement différente. L'abstraction est effectuée par l'intellect agent, que l'auteur considère comme réellement distinct de l'intellect possible.

La liberté de la volonté est prouvée par l'argument de conscience, et sa raison est montrée dans le caractère limité et contingent de tout bien créé.

L'auteur consacre un chapitre spécial à l'étude du plaisir et de la douleur. Il remarque très justement que dans ces états l'âme n'est pas purement passive, mais qu'elle développe une tendance active qui ne peut être rapportée qu'à l'appétit et à la volonté.

Cette étude sur l'intelligence nous mène à expliquer d'une manière très nette la distinction entre l'homme et l'animal. L'homme connaît l'universel ; l'animal n'y atteint pas. L'auteur se réserve de revenir sur cette question très importante dans un traité spécial.

Le volume se termine par un étude approfondie de la spiritualité de l'âme et de sa destinée. Bien qu'unie au corps, l'âme est une, et absolument simple. Dans ce fait de l'union intime de l'âme et de l'esprit, l'auteur voit la preuve d'une distinction réelle entre l'existence et l'essence : on ne peut expliquer autrement comment deux essences aussi différentes peuvent être enveloppées dans une même existence.

Nous avons voulu donner au lecteur une idée à peu près complète de ce remarquable ouvrage. Il peut juger maintenant du caractère général des tendances de Mgr Mercier. Elles sont très conciliantes et, sans pactiser avec ce qu'il y a de défectueux dans les idées modernes, tout à fait propres à faire accepter le thomisme par les esprits qui ne sont point trop prévenus contre lui. C'est là ce que nous devons chercher avant tout. On ne convertit les siècles, comme les hommes, qu'en tenant grand compte de leurs tendances et de leurs besoins.

D. V.

REVUE DES REVUES

Du rôle de la volonté dans la croyance : M. Gourd (*Revue philosophique*, nov. 1891).

Voici une question de la plus haute importance. Il n'est pas douteux que la volonté n'agisse sur nos convictions : comment et dans quelle mesure agit-elle ? La certitude en peut-elle être atteinte ? M. Gourd dit à ce sujet d'excellentes choses, gâtées malheureusement par les opinions phénoménistes qu'il a adoptées.

Dans la croyance M. Gourd distingue trois degrés : la croyance simple, la croyance constante, la croyance jugée vraie. Nous dirions, en termes de l'ancienne philosophie : le simple jugement, l'opinion et la certitude. La croyance simple constitue donc le jugement par lequel nous déclarons qu'une chose est ou est telle. La volonté agit-elle sur ce jugement ? M. Gourd remarque très justement que le jugement est la constatation d'un rapport entre deux termes : du moment que l'on voit ces deux termes, on voit le rapport ; la volonté n'y peut rien. Cependant il est incontestable qu'elle a une action sur le jugement : comment cela ? C'est, dit l'auteur, en agissant sur les termes; il dépend d'elle de produire les termes que nous considérons, et le jugement dépend des termes qu'elle a proposés.

Il y a là une vue très exacte du phénomène : c'est bien sur les termes seulement que la volonté agit. Mais l'expression que nous avons employée, d'après M. Gourd, est exagérée. La volonté ne produit pas les termes ; la volonté, comme telle, ne peut qu'une chose, porter l'intelligence à donner à tel terme une attention particulière. Est-ce cela que l'auteur appelle « produire » ? ou son langage serait-il inspiré par philosophie subjectiviste ? C'est ce que la suite nous fera voir plus clairement.

La croyance constante consiste dans la répétition habituelle d'un même jugement. D'où vient cette constance ? Vous croyez peut-être qu'elle vient de ce que l'objet se présente toujours avec les mêmes rapports. En aucune façon : en qualité de phénoméniste, M. Gourd considère le monde comme étant d'une variété

et d'une instabilité incessantes et; comme il n'y a de sujet et d'objet possibles pour la pensée que dans le monde des faits de conscience, il en résulte que les conditions de la pensée subissent d'incessantes variations. Nous voici en plein subjectivisme.

Comment, au milieu de ces variations, nous tenons-nous à une croyance fixe? C'est, dit l'auteur, en vertu de notre liberté. M. Gourd croit en effet à la liberté ; il considère l'indétermination comme un élément nécessaire des choses ; il faut la liberté pour déterminer ce qui ne l'est pas. Nous ne pouvons qu'applaudir à ces déclarations, qui prouvent une élévation de sentiment et un respect du témoignage intime rare dans l'école à laquelle l'auteur appartient; mais franchement, on ne s'attendait pas à voir la liberté dans cette affaire. La liberté n'est point connue généralement comme une cause de fixité. M. G. pense que certains jugements nous agréent, nous consolent, assurent notre bonheur au moins moral : c'est possible, mais il faut convenir que ces considérations sont une faible garantie de vérité.

L'auteur va si loin dans cette voie, que la croyance jugée vraie est encore due d'après lui à la liberté. « Si la croyance est jugée vraie d'une manière constante, dit-il, certainement la volonté libre y intervient. » Souvent nous ne nous en doutons pas, mais la volonté « a le pouvoir non seulement d'influencer notre croyance, mais encore de faire croire qu'elle n'y est pour rien ».

Dans cette situation, où est la certitude? Si c'est ma liberté qui forme ma conviction, qui me garantit qu'elle est conforme à la réalité des choses? Le scepticisme, quoi qu'en dise M. Gourd, est au bout de cette théorie, parce qu'il a donné à la volonté un rôle qui n'est pas le sien. Il en fait un facteur intégrant du jugement, tandis qu'en réalité elle n'est qu'une influence extrinsèque qui se borne à augmenter ou à diminuer l'application de la volonté, qui ne peut même toujours agir, car il est des cas où la réalité sollicite l'attention avec une telle force qu'il est impossible à l'intelligence de se dérober. L'influence de la volonté ainsi comprise n'est pas une raison de doute ; elle ne change rien aux rapports naturels de l'intelligence avec les choses ; elle nous oblige seulement à veiller sur notre attention. La réalité est ce qu'elle est en elle-même ; l'intelligence ne peut voir que la réalité ; mais elle peut l'envisager sous bien des aspects: tâchons de n'oublier aucun aspect important.

M. Gourd dira que c'est de la métaphysique. Pour considérer ainsi la vérité, il faut évidemment croire à la réalité substantielle d'un monde extérieur, qui existe indépendamment de l'es-

prit et s'impose à lui. Or M. G. regarde la métaphysique comme une illusion théorique : « C'est, dit-il, le passage de la pensée à un monde ultra-phénoménal ; il n'y a aucun rapport possible entre ce monde et le nôtre; toute pensée enveloppe un rapport. Nous sommes donc dupes de nous-mêmes, quand nous croyons poser un monde au delà des phénomènes. » Ceci prouve que l'auteur se méprend absolument sur la nature de la vraie métaphysique. L'objet de la métaphysique n'est pas étranger au phénomène ; au contraire, il en est la base, il y tient par ses entrailles, il en est partie intégrante. Vous ne pouvez constater un phénomène sans énoncer une donnée métaphysique. Mais, comme on a pris l'habitude d'étudier à part un certain côté des choses visibles, certaines gens se sont imaginé qu'il s'agissait d'un autre monde.

J'aime à relever, en terminant, des paroles fort sages de M. G., paroles qui s'appliquent aussi bien et mieux à notre théorie qu'à la sienne. Du moment que la liberté agit sur le jugement, celui qui a conscience de ce pouvoir « est appelé à se tenir constamment en éveil pour vérifier ses conclusions. La liberté nous offre une garantie contre l'inquiétude qu'elle suscite. Elle peut en effet se manifester dans l'amour de la vérité aussi bien que dans tout autre sentiment ; et cet amour de la vérité doit avoir de précieux résultats pour la découverte de la vérité elle-même. La question consiste à savoir quelle est la direction de la volonté libre. Agrée-t-elle en première ligne des considérations étrangères à la vérité, nous avons les raisons les plus sérieuses de suspecter la valeur théorique de ses conclusions ; agrée-t-elle plutôt la considération de la vérité, nous avons des raisons également sérieuses de maintenir notre croyance. »

Belles réflexions, auxquelles nous nous unissons de tout cœur; et nous aimons à donner la main à l'homme qui les a conçues, par dessus l'abîme de nos divergences. Malheureusement, l'amour de la vérité ne suffit pas à la trouver aussitôt, quand un esprit a été formé de longue main dans un milieu contraire. Il faut des faits éclatants pour lui ouvrir les yeux, et de grands efforts pour secouer d'anciens préjugés. D. V.

Les aptitudes et les actes : M. Manouvrier (*Revue scientifique*, 22 août 1891).

La *Revue scientifique* n'a pas toujours accueilli les travaux de la philosophie française. Il fut un temps où les études que

voulaient bien lui envoyer M. Janet ou M. Jules Simon se trouvaient reléguées dans la partie littéraire ; les articles venus de l'étranger figuraient seuls dans la partie scientifique. Etait-ce une critique malicieuse de notre philosophie universitaire, plus belle de forme que riche de fond ? Quoi qu'il en soit, les choses ont changé, et nous trouvons aujourd'hui de temps à autre dans les colonnes de cette Revue, des articles de psychologie.

Mais, grand Dieu, quelle psychologie ! On ne nous parle que d'organes, de muscles, de nerfs, etc. Autant vaudrait, pour exposer le fonctionnement de l'administration française, décrire les édifices des ministères et l'ameublement des bureaux.

M. Manouvrier, par exemple, veut nous expliquer les aptitudes de l'homme. Ne parlons ni d'un Dieu créateur, ni d'une âme immatérielle, ni de facultés supérieures. Ces choses là n'ont, d'après lui, aucune valeur explicative.

Peut-être, en effet, quand j'ai dit que j'ai une âme, n'en suis-je pas beaucoup plus avancé pour savoir comment il se fait que je pense et que je raisonne. Mais, si par hasard il m'est démontré que mon corps, comme corps, est absolument incapable de ces opérations, il faut bien que je donne un nom à ce qui pense en moi. Pourquoi ne pas l'appeler une âme ?

Ce n'est pas l'avis de M. Manouvrier, parce qu'il croit avoir trouvé moyen de se passer de cette chose si gênante, paraît-il. Vous pensez peut-être qu'il voudra commencer par prouver l'inanité des raisonnements qui refusent au corps la pensée. Oh ! que non pas : ce serait beaucoup trop difficile. C'était bon pour la vieille école matérialiste, de s'escrimer à cette tâche impossible. Aujourd'hui on a trouvé une méthode beaucoup plus simple. On fait exactement comme si ces raisonnements n'existaient pas. On cherchera comment nous combinons et nous diversifions nos sensations, nos idées, nos sentiments. D'où nous viennent la sensation et l'idée, il est entendu que c'est de la mise en jeu des aptitudes physiologiques. Vous pouvez lire l'article entier de M. Manouvrier sans vous douter qu'il y a de par le monde des hommes qui prétendent enseigner autre chose. Pour une doctrine qui est encore, après tout, en minorité, le procédé ne manque pas de hardiesse.

Ce n'est pas que M. M. pense que l'organe suffira à expliquer la fonction. Il montre fort bien, car son article ne manque pas de vues justes, que, si l'organe décide souvent de la fonction, c'est bien souvent aussi la fonction qui fait l'organe : mais d'où vient la fonction ? L'auteur a une explication fort ingénieuse,

étant donné qu'il faut à tout prix se passer de l'âme. Il pense que la fonction est provoquée par l'influence des circonstances extérieures sur l'organe. Il compare très volontiers l'organisme humain à une locomotive qui est mise en branle par le mécanicien, à un piano qui donne tel ou tel air sous les doigts du musicien, à un phonographe qui répète le son qui lui a été imprimé. Et, de fait, à quoi bon l'âme pour parler ? Le phonographe n'a pas d'âme, n'a-t-il pas cependant la parole ? Ainsi nous avons des organes disposés pour telles natures d'actes, et le milieu décide quels actes particuliers ils produiront. « Les actes humains résultent de coordinations indéfiniment variées et renouvelables;..... ces coordinations sont simplement rendues possibles par la constitution anatomique ; elles ne sont nullement préétablies ; elles se forment sous l'influence du milieu, et beaucoup seraient impossibles sans le secours d'un milieu très particulièrement approprié. »

Cette fois, nous y sommes : tout est expliqué par la réaction du milieu et de l'organe ; nous n'avons que faire d'une âme.

Que devient, dans ce système, le fait immense de la liberté ? C'est fort simple, on le nie. L'école positiviste, qui prétend ne s'appuyer que sur des faits, a grand soin d'exclure un bon nombre de faits. L'homme, dit M. Manouvrier, n'est pas libre, mais il a l'illusion d'être libre parce qu'il ignore les causes premières de ses actes, beaucoup trop difficiles à démêler dans les influences multiples du milieu. Réponse qui pourrait être valable, si nous nous connaissons par le dehors, comme nous connaissons les corps naturels ; malheureusement, on ne peut nier que nous ne nous connaissions très bien par le dedans. Nous nous voyons agir, et nous savons bien qu'en certains cas nous ne sommes déterminés à aucun acte. Pourquoi cherchons-nous à nous procurer des motifs d'agir, sinon parce que nous sentons intérieurement que nous ne sommes poussés par aucune cause naturelle ? Si je suis poussé par une haine violente, je ne délibère pas, j'agis ; je n'ai pas besoin de réflexion, parce que je me sens poussé et je veux l'être. Mais que de circonstances où telle ou telle démarche m'est absolument indifférente en elle-même ; je la choisis au mieux, parce qu'il est à propos de faire une démarche. Voilà le fait pur de la liberté ; elle choisit entre deux alternatives dont aucune ne la sollicite particulièrement ; ce fait, ni la disposition des organes ni l'influence du milieu ne peuvent l'expliquer.

Oh ! je le sais, la pleine liberté est plus rare qu'on ne s'ima-

gine. Je ne conteste pas à M. M. les influences du tempérament, ni celle du milieu. Elles sont très grandes, sans aucun doute ; et l'auteur a eu parfaitement raison de les relever. On peut dire sans exagération qn'elles déterminent les trois quarts de notre existence. Le milieu décide de presque loutes nos tendances. Placé dans un autre milieu, M. Manouvrier eût peut-être été un fin scolastique au lieu d'être un adroit positiviste. On ne résiste guère aux circonstances, et la liberté se réfugie trop souvent dans les actes insignifiants ou dans les intentions inefficaces. Cependant l'homme a un mouvement propre ; il le montre suffisamment pour qu'on n'en puisse douter ; il peut s'en servir, et s'en sert quelquefois pour réagir contre le milieu qui l'étreint. Ainsi le nageur jeté dans un fleuve rapide ne saurait remonter le courant et est fatalement entraîné ; il peut cependant dévier vers la droite ou vers la gauche, aller chercher un courant moins fort ou un remous favorable ; quelquefois un bon coup de barre assure son salut.

D. V.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Séance du mercredi 20 janvier 1892.

M. *Fonsegrive* lit un mémoire sur l'*inconnaissable.*

La discussion porte sur un point particulier : la mesure de nos connaissances objectives.

M. l'abbé *Galtier* craint que M. Fonsegrive n'ait trop réduit le domaine de l'objet de nos connaissances. Celui-ci soutient que nous connaissons seulement quelques essences, et cela par les raisons suivantes : 1° d'après S. Thomas, nous ne connaissons l'être que par les phénomènes, or un effet ne contient la cause qu'analogiquement ; 2° la sensation résulte du concours de deux activités, or on ne saurait identifier ces deux activités.

Or on peut répondre : 1° sans connaissance objective, il n'y a point d'analogie ; 2° il y a quelque chose de vrai dans le second point : nous ne connaissons réellement qu'une partie de l'essence, S. Thomas en tombe d'accord. Supposé, en effet, qu'on fasse abstraction dans une personne de tous les signes extérieurs de son individualité, il restera encore quelque chose qui la distinguera, savoir l'individualité même ; donc nous ne connaissons pas l'essence individuelle. Le principe invoqué est donc bien de S. Thomas, mais avec une restriction importante : l'abstraction n'est qu'une condition de la représentation des choses dans l'esprit, non l'objet de cette représentation ; les choses ne sont pas représentées *par* l'universel mais *comme* universelles. Nous ne rapportons pas à l'objet les qualités subjectives de notre âme ; nos idées abstraites ne sont pas identiques aux choses, aussi ne les mettons-nous point à la place des choses, dont elles nous déroberaient ainsi la connaissance.

Mgr *d'Hulst* : — On peut dire pourtant que nous ne connaissons en général de l'essence des objets qu'une très faible

partie. Nous ne connaissons que ce qui est le support des manifestations qui nous en sont faites. La science peut découvrir des manifestations nouvelles, et Dieu, qui voit l'essence dans son fond comme la source des qualités, les connaît tout autrement que nous ne les connaîtrons jamais. Par exemple, si les rayons ultra-violets ne nous étaient manifestés par la photographie, nous n'en aurions pas eu la moindre idée. De même que nous affirmons de Dieu les attributs que ses œuvres supposent, ainsi nous savons que les essences matérielles ont au moins le positif qui est nécessaire pour expliquer leurs effets.

M. l'abbé *Galtier* : — Le principe de causalité permet de passer de l'accident à la substance. S. Thomas accorde aux accidents une essence propre : or les qualités se rapportent à la substance comme à leur cause ; elle est par rapport à eux cause matérielle, efficiente, finale. Ainsi l'essence de l'accident est active si la substance est active ; par exemple, la matière n'est point active. Il faut ensuite distinguer entre les causes qui produisent des effets semblables à eux, appelées causes *univoques*, et Dieu, qui n'est qu'une cause analogique.

M. l'abbé *Piat* : — Je m'étonnerais qu'étant thomiste on pût croire à l'épuisement de l'être par la connaissance. La métaphysique thomiste admet en effet autour de la substance comme une série de circonvallations concentriques qu'il faut franchir pour arriver jusqu'à elle. En première ligne, l'accident ; en seconde ligne, la propriété ; puis la puissance. On invoque sans doute la causalité, par suite la ressemblance qui relie l'accident à l'être. Mais le principe de causalité nous instruit seulement de ceci, qu'il y a là une chose capable de produire les phénomènes. Quelle est cette chose ? — Par combien de moyens la nature ne produit-elle pas la chaleur ?

M. l'abbé *Farges* : — Ce ne sont pas de vraies causes.

M. l'abbé *Piat* : — Toutes les expériences modernes sur la chaleur, la lumière, le son, prouvent que parmi les phénomènes les plus simples nous n'avions vu avant la science que du confus. Le mouvement et les interférences dans la lumière n'étaient même pas soupçonnés. Nous ne connaissons donc pas seulement l'essence des *phénomènes*. Quant à la cause,

il n'y a de connu que l'existence d'une « puissance de produire » : de quelle nature est-elle ? Les recherches patientes, surtout les conjectures de la science, essaient d'y répondre.

Le R. P. *Derennes* remarque qu'il y aurait de graves inconvénients à nier le passage possible du phénomène à la substance. N'est-ce pas par la nature de nos opérations que nous arrivons à déterminer la nature de la substance, la spiritualité de l'âme ? D'ailleurs, S. Thomas n'admet point que l'âme ait la connaissance intuitive des essences ; celle-ci est réservée aux anges.

M. l'abbé *Piat* : — Nous ne connaissons les phénomènes psychiques eux-mêmes que très-imparfaitement. Entre deux faits psychologiques, quel est le lien ? Comment sont liées deux images dans l'association des idées ? Quel lien y a-t-il entre l'imagination et le mouvement qu'elle suggère ? L'obscurité existe jusque dans la région des pures idées. Même en mathématiques la lumière complète n'existe pas : le lien logique lui-même, qu'on reconnaît pourtant comme nécessaire et universel, contient un noyau d'obscurité.

On peut alléguer notre âme manifestée dans ses opérations : et c'est en effet ce qui nous est le plus aisément connu. Or, même là, qu'est-ce que l'étoffe de la pensée avant l'acte de la pensée ? De même pour la volition : nous voyons l'acte, mais la cause profonde, la racine dernière de l'acte, nous ne l'atteignons pas.

M. *de Vorges* insiste dans le sens du P. Derennes. Quand nous disons « pensée », nous savons la nature, l'*essence* de la pensée, même quoi qu'on suppose derrière. Ensuite, quel que soit le suppôt de la pensée, nous pouvons affirmer au moins qu'il est un être simple, parce que la nature de la pensée l'exige.

M. *Farges* répond à M. Piat que jamais les scolastiques n'ont comparé les phénomènes ou opérations de l'être à un *mur de circonvallation* qui nous empêcherait de saisir l'être substantiel lui-même. « Ce serait un travestissement de leur pensée. Suivant la belle formule de S. Thomas, l'accident, le phénomène, c'est quelque chose de l'être lui-même : *non*

est ens, sed entis; l'accident n'existe pas séparé de la substance ; et nous ne pouvons saisir l'un sans l'autre. Impossible à notre conscience de saisir notre pensée sans saisir en même temps ce qui pense. Le phénomène n'est donc, pour les scolastiques, que l'apparition (*φαίνομαι*) et l'expression du noumène. Il nous le fait connaître, bien loin d'être comme un voile ou un mur qui nous le cacherait. En faisant des phénomènes un être à part, séparé, seul objet de notre perception, les kantistes sont les seuls coupables d'avoir abusé des « entités scolastiques ». « J'accorde toutefois que, si l'existence du noumène est connue directement et par concomitance, sa nature intime n'est qu'affaire de raisonnement et d'induction, Mais ce raisonnement n'est plus impossible ; si nous saisissons la nature des opérations, nous pouvons en conclure à la nature de l'agent : *operatio sequitur esse.* »

Mgr *d'Hulst* : — Nous sommes donc d'accord sur ce premier point, que la connaissance *immédiate* ne donne que l'existence des substances et des causes, et ne révèle point leur essence. Nous sommes en face de la nature physique comme une personne ignorante qui, ne sachant ce qu'est une sonnerie, presse le bouton comme on le lui a recommandé. Elle applique le principe de causalité : le son a une cause ; mais elle met dans cette idée le *minimum* de l'explication : la cause est tout simplement « un pouvoir de faire entendre un son ». Le mécanicien, au contraire, sait le pourquoi et le comment.

M. l'abbé *Piat*, répondant à M. Farges, rappelle que pour les scolastiques l'accident est quelque chose de réel, — tellement réel que Dieu peut faire par miracle un accident absolu.

M. *Fonsegrive* : — On pourrait dire de même du mur de Mazas qu'il enferme et qu'il est un signe. Il cache et en même temps il révèle. Ainsi de l'accident.

M. *Farges* répond à Mgr d'Hulst en distinguant, avec l'École, la *cause efficiente* de la *cause provocatrice*. « Celle-là produit dans une puissance *passive* un effet semblable à elle-même ; celle-ci, au contraire, réveille dans une puissance *active* une réaction d'une nature bien différente. Le mou-

vement produit le mouvement, la chaleur produit la chaleur, « l'homme produit l'homme ». Ce sont là des causes efficientes et des effets formels. Le mouvement produit la sensation, la chaleur produit la vie, la sensation produit la pensée, mais ce ne sont là que des causes excitatrices et des effets-réactions.

J'accorde que l'effet-réaction, comme dans l'exemple cité par Mgr d'Hulst, ne nous manifeste que l'existence d'une cause, et jamais sa nature. Nous contemplerions éternellement la nature du son produit par une sonnerie électrique, sans parvenir à connaître celui qui a sonné.

Mais il en est tout autrement des effets formels : ce sont eux qui nous manifestent la nature des causes. L'opération d'une force est l'expression même, la manifestation de la nature de cette force ; et cette manifestation, quoique partielle et incomplète, n'en est pas moins vraie et sincère, car une force ne peut agir que conformément à sa nature. « De natura » agentis est, nous dit S. Thomas, ut agens agat simile sibi, » quum unumquodque agat secundum quod est actu[1] ». Sans doute, ces manifestations elles-mêmes sont toujours incomplètes ; un être n'opère pas à la fois tout ce qu'il peut opérer ; il agit sous tel rapport, il n'agit pas sous tel autre. Ainsi l'empreinte du cachet sur la cire nous révèle la forme du cachet, et nous laisse ignorer s'il est d'or ou d'argent. Mais il n'en est pas moins vrai de dire que chaque action nous manifeste réellement une des mille faces de l'essence des choses qui agissent, qu'elle soulève chaque fois une partie du voile qui cache sa nature, et rend chaque jour notre science moins imparfaite et plus adéquate.

Le peu que nous connaissons des essences des choses leur ressemble donc véritablement ; tandis que dans les théories modernes nous ne connaîtrions que des signes et des symboles qui ne leur ressemblent en rien. En ce sens, on peut dire qu'il y a une véritable équation entre notre connaissance et son objet : *Intellectus est idem quod res*. C'est dans ce sens, et dans cette mesure seulement, que j'ai cru pouvoir défendre la thèse de M l'abbé Galtier. »

1. *Contra Gentes*, l. I, c. 29.

Mgr *d'Hulst* : — Cela revient à dire que le peu que nous connaissons des choses est bien tel que nous le connaissons. Quiconque croit à une connaissance objective ne fera aucune difficulté d'admettre ce minimum. Le criticisme va plus loin sans doute, mais le criticisme n'est pas entre nous en question.

M. l'abbé *Galtier* persiste à demander davantage, au moins pour la connaissance discursive. Niera-t-on le principe de causalité ? niera-t-on qu'une cause puisse produire quelque chose qui lui soit semblable ? La qualité de l'accident répond à la qualité de la substance.

Il accorde d'ailleurs que, quand on parle de connaître l'essence des choses, on ne veut pas entendre une connaissance achevée et qui empêche tout progrès scientifique.

La question débattue est très grave : si on admet la théorie du mur de circonvallation, on compromet la certitude du monde suprasensible. Après tout, l'accident n'existe pas en lui-même, mais dans la substance. Il est l'être, quoi qu'il soit inhérent, adjacent.

M. l'abbé *Piat* ne voudrait point qu'on donnât à ses paroles une portée qu'elles n'ont point. Il ne veut ébranler en aucune façon la certitude métaphysique.

Le R. P. *Bulliot* : — La science se contente de la cause efficiente dans l'ordinaire, en physique par exemple ; néanmoins elle s'occupe de la cause formelle en chimie. Les scolastiques n'entendent point par « essence » le fond des choses ; ils n'entendent que l'universalisation de l'objet perçu, fût-ce le son ou la couleur.

M. l'abbé *Ackermann* : — Pour savoir ce qu'entendaient les scolastiques, on pourrait aussi voir comment ils appliquaient leurs principes dans leur science de la nature. Or, c'est un dogme de la philosophie péripatéticienne que l'on peut connaître l'effet par la cause. La vraie science se définit : *Cognitio per causas*. Descartes, d'ailleurs, a adopté également cette définition [1]. Comme conséquence, Aristote fait l'effet *semblable* à sa cause. Omne agens agit simile sibi.

1. *Principes*, Lettre-préface au traducteur : « Cinquième degré pour parvenir à la sagesse..., chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse *déduire* les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ».

Cela remonte à Platon. L'idée de Platon, c'était la chose même qu'il s'agissait d'expliquer, mais épurée, idéalisée et reportée au-dessus de la chose pour être son principe. Ainsi s'explique tout ce qui est dans la nature, — le chaud ou le froid, le triangle ou le platane ou l'homme, par le chaud en soi, etc. C'est doubler pour compter, disait Aristote. Malgré cette critique, le procédé reste, et Aristote l'emploie à son tour, à peine modifié. Pour lui aussi la cause *ressemble* à son effet : l'homme engendre l'homme, et le feu, le feu. La génération naturelle remplace l'Idée, mais on continue d'expliquer le même par le même. La causalité suit partout la loi de similitude ou d'homonymie : « Le semblable produit son semblable ». Notre chimie constate des affinités électives très mystérieuses et des combinaisons inexpliquées ; la chimie d'Aristote et de S. Thomas fait venir le chaud du chaud, et le froid du froid. Et si la matière doit passer d'une terre — le froid-sec — à un air — le chaud-humide, — on déclare qu'elle traversera un intermédiaire qui participe de l'un et de l'autre, l'eau — le froid-humide, — afin que prévale, dans la limite du possible, la loi de génération homonyme. Et, dans les êtres vivants, s'il y a parfois hétérogénèse, si des bestioles naissent de la boue, c'est une exception, un accident dû à l'*indétermination* de la matière, une défaillance contraire à l'effort de la nature ; et celle-ci se venge en rendant inféconds ces produits monstrueux, se hâtant ainsi de revenir à la loi d'homonymie. Partout donc la cause véritable et l'effet se ressemblent : la cause de la chaleur reste donc le feu — chaleur en soi, — toujours comme chez Platon.

De la sorte, le principe est sauf : on connaît par la cause ; mais l'explication n'y a rien gagné, puisqu'on a réduit la cause à être le « double » de son effet.

Veut-on caractériser à présent la substance ? veut-on passer de l'accident à la forme substantielle ? Même procédé. On prend l'ensemble des propriétés apparentes, on fait la monographie des fonctions visibles de cet être, chêne ou bloc de marbre ; puis, après avoir épuré, idéalisé cet ensemble, on le reporte du dehors au dedans et on l'appelle la Forme. On a seulement écarté tout ce qui rappelle le transitoire ; on y a

remplacé les *phénomènes* : mouvement, couleur, par des *attributs* : force motrice, vertu colorante, calorifique, médicale, etc. On recourra dès lors à cette Forme pour expliquer toutes les opérations ; on entreprendra même de les en *déduire*. Bref, on traitera la Forme comme une essence géométrique, dont la définition permet de déduire une à une, par voie d'identité, les autres propriétés. On *déduira*, par exemple, de l'intelligence, la liberté.

De la sorte, une seconde fois, le principe de la science est sauf : on dérive les opérations de l'essence — *operatio sequitur esse* ; — mais l'explication n'avance rien, cette essence, la forme substantielle, n'étant elle-même qu'une répétition, une narration idéalisée des opérations à expliquer.

Pris à la lettre, ce système d'explication suppose, soit entre la cause et son effet, soit entre la substance et son accident, une *émanation* de l'être. De la substance à l'accident cette émanation est *arborescente :* il y a racine et tronc, rameaux et fleurs ; on raconte comment les accidents germent en quelque sorte dans la substance et sortent les uns des autres : ainsi de l'étendue émanent successivement les qualités physiques, poids, couleur, sonorité. On pourrait même évider l'être à l'intérieur, lui enlever sa substance et le réduire à son enveloppe : les accidents vivraient, pourvu que l'étendue restât pour les porter : tel un arbre réduit à l'écorce et aux rameaux. Dans cette généalogie des attributs, il faut pourtant avouer que l'explication ne dépasse point une constatation pure et simple. Si la pesanteur ou la saveur émanent de l'étendue, savons-nous comment celle-ci les contenait ? Un peu moins, sans doute, que nous ne savons comment un bourgeon qui germe contient la tige et la fleur. L'alchimie cependant a vécu de ces théories. Seulement, elle s'est trouvée embarrassée entre deux procédés : l'un, qui ramenait chaque propriété à sa *cause* propre, la chaleur à une chaleur plus intense, la couleur jaune à un jaune plus pur, selon le principe de causalité ; — l'autre, qui dérivait les propriétés multiples d'une forme substantielle unique, poids, couleur, sonorité, de l'essence bronze, selon le principe de *substance*. — En un mot, fallait-il s'arrêter à une forme unique dans chaque subs-

tance, ou y voir une combinaison d'autant de formes ou d'essences qu'il y a de qualités irréductibles ? L'alchimie a fini par incliner à la seconde solution : on rêvait la production de l'or par une combinaison d'essences simples, le jaune, le brillant, le pesant, le sec et le froid. Les alchimistes le disent, et Bacon de Vérulam le croit.

Ceci ne soit pas dit pour faire un reproche aux scolastiques et aux alchimistes. Ils ont été trop confiants, voilà tout. Ils ne faisaient en effet que céder à un penchant naturel de notre esprit. Affamé d'explications, il se satisfait comme il peut. Le changement le déroute, l'identité le repose ; il se rejette tant qu'il peut sur les identités. Aristote, faisant produire le semblable par son semblable, supprimait pour autant le mystère de la causalité. Et quand il proclame triomphalement son axiome : « l'effet *préexiste* en *puissance* dans la cause », c'est encore tromper la faim de l'esprit, en évoquant une permanence pour expliquer — j'allais dire dissimuler — le changement. Parler de puissance et d'acte, d'analogie ou de ressemblance entre l'effet et la cause, c'est nommer les mystères, non les expliquer ; c'est affirmer, non éclaircir des dogmes métaphysiques : « Il faut un lien causal, il faut, derrière les faits, des substances et des causes ». Il est toujours bon et utile de nommer les mystères : cela empêche de les oublier, de les nier. Mais on aurait tort de prendre l'affirmation d'un dogme pour son explication.

D'ailleurs, la science moderne cède — d'une autre façon — au même entraînement de la pensée. Elle rêve de rendre homogènes tous les faits physiques, en les ramenant au mouvement ; elle rêve de « retrouver intégralement la cause dans ses effets ». Même illusion toujours : supprimer l'hétérogène pour ne conserver que le semblable. Car l'hétérogène est le mystère, et le mystère est partout.

M. *Gardair* croit devoir rappeler les points suivants affirmés par S. Thomas.

« Comme nous pouvons connaître la nature d'une chose par ses propriétés et par ses effets, de cette manière nous pouvons exprimer cette nature par un nom. Ainsi, nous pouvons connaître la substance de la pierre par sa propriété ; et par

là nous la connaissons en elle-même, nous savons ce qu'est la pierre : dès lors, ce nom « pierre » signifie la nature même de la pierre, selon ce qu'elle est en soi ; en effet, elle signifie la définition de la pierre, et par cette définition nous savons ce que la pierre est. » (*Sum. theol.* I, q. XIII, a. 8 ad 2.)

Cependant, il faut le remarquer, ce n'est que par les accidents propres à la substance, que nous arrivons à connaître la substance et sa différence spécifique avec d'autres substances.

S. Thomas dit positivement : « Les différences substantielles ne nous sont pas connues » ; c'est-à-dire, ne nous sont pas connues par elles-mêmes. Mais « les accidents propres sont des effets des formes substantielles et manifestent leur nature. » (I, q. XXIX, a. 1, ad 3.) C'est ainsi que les formes substantielles, bien qu'elles nous soient inconnues par elles-mêmes, nous sont connues cependant par leurs accidents. » (I, q. LXXVII, a. 1, ad 7.)

« Notre intelligence, qui proprement connaît l'essence de la chose, comme son objet propre, reçoit ce que lui donnent les sens, dont les objets propres sont les accidents extérieurs. Voilà pourquoi c'est par ce qui apparaît extérieurement de la chose que nous parvenons à connaître l'essence de la chose. Et comme nons nommons un objet selon que nous le connaissons, nous sommes amenés ordinairement à emprunter aux propriétés extérieures les noms que nous imposons aux choses pour signifier leur essence..... C'est ce qui arrive pour la définition de la vie. En effet, le nom « vie » est pris d'un caractère extérieur qui apparaît sur la chose, et qui est : se mouvoir soi-même. Cependant ce nom n'a pas été appliqué à signifier ce caractère extérieur, mais à signifier la substance à laquelle il convient, selon sa nature, de se mouvoir elle-même ou de se porter en quelque manière à l'action. Ainsi vivre n'est pas autre chose que : être d'une telle nature ; et le mot « vie » signifie cela même, mais d'une façon abstraite, comme le nom « course » signifie l'acte même de courir, mais d'une manière abstraite. C'est ainsi que « vivant » est un prédicat, non pas accidentel, mais substantiel. » (I, q. XVIII, a. 2.)

Le gérant : A. ROGER.

TABLE DES MATIÈRES

du Tome XXV[e] (*nouvelle série*), 123[e] de la Collection

DES

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

N° I. — OCTOBRE.

N° II. — NOVEMBRE.

REVUE DES LIVRES.

N° III. — DÉCEMBRE.

REVUE DES LIVRES.

REVUE DES REVUES.

N° IV. — JANVIER.

SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN.

N° V. — FÉVRIER.

REVUE DES REVUES.

REVUE DES LIVRES.

SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN.

N° VI. — MARS.

REVUE DES LIVRES

REVUE DES REVUES

SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN.

TABLE DES MATIÈRES PAR NOMS D'AUTEURS

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot, Saint-Dizier (Haute-Marne). 30, Passage Verdeau, Paris.

40.